JOURNAL ASIATIQUE,

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES,

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX ;

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN,
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER,
FOUCAUX, GARCIN DE TASSY, HALÉVY, OPPERT,
REGNIER, RENAN, SANGUINETTI, E. SENART, DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SEPTIÈME SÉRIE.

TOME X.

N° 2. — AOÛT-SEPTEMBRE 1877.

PARIS.

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR,

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS, DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES
ET DES SOCIÉTÉS DE CALCUTTA, DE NEW-HAVEN (U. S.), ET DE SHANGHAÏ (CHINE),

RUE BONAPARTE, N° 28.

OUVRAGES PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Nouveau Journal asiatique (2e série de la collection), années 1828-1835, 16 vol. in-8°.. 200 fr.

Journal asiatique (3e série), 1836-1842, 14 vol. in-8°.......... 170 fr.

——————— (4e série), 1843-1852, 20 vol. in-8°.......... 250 fr.

——————— (5e série), 1853-1862, 20 vol. in-8°.......... 250 fr.

——————— (6e série), 1863-1872, 20 vol. in-8°........... 250 fr.

——————— (7e série), 1873-1877, 10 vol. in-8°.......... 125 fr.

Meng-tseu, seu Mencius, Sinarum philosophus; latine transtulit *Stan. Julien.* Lut. Par. 1824, in-8°.................................... 9 fr.

Fables de Vartan, en armén. et en franç. par *Saint-Martin* et *Zohrab*, in-8°. 3 fr.

Éléments de la Grammaire japonaise, par le P. *Rodriguez;* traduits du portugais par *C. Landresse;* précédés d'une explication des syllabaires japonais, par *Abel Rémusat*, avec un supplément, in-8°....... 7 fr. 50 c.

Élégie sur la prise d'Édesse par les musulmans, par *Nersès Klaietsi*, publiée en arménien, par *J. Zohrab*, in-8°................. 4 fr. 50 c.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange; avec six planches lithographiées et la notice des manuscrits palis de la Bibliothèque royale, par *E. Burnouf* et *Ch. Lassen*, 1 vol. in-8° (épuisé).

Observations sur le même ouvrage, par *E. Burnouf*, grand in-8°. . . 2 fr.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pracrit de Calidasa, publié en sanscrit et en français, par *A. L. Chézy*, Paris, 1830, in-4°. 24 fr.

Yadjnadattabadha, ou la mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, en sanscrit et en français, par *A. L. Chézy*, 1 vol. in-4°.......... 9 fr.

Vocabulaire de la Langue géorgienne, par *Klaproth*, in-8°... 7 fr. 50 c.

Chronique géorgienne, texte et traduction, par M. *Brosset*, 1 vol. in-8°. 9 fr.

La traduction seule, sans le texte......................... 6 fr.

Chrestomathie chinoise, publiée par *Klaproth*, Paris, 1833, in-4°.. 9 fr.

Éléments de la Langue géorgienne, par M. *Brosset*, 1 vol. in-8°. 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe, publié par MM. *Reinaud* et *de Slane*, Paris, Imprimerie royale, 1840, in-4°.................... 24 fr.

Râdjatarangini, ou Histoire des rois du Kachmîr, publiée en sanscrit et traduite en français, par M. *Troyer*, Paris, 1840-52, 3 vol. in-8°... 36 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par *Sidi Khalil*, troisième tirage, Paris, 1872, in-8°.............................. 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction, par MM. *Defrémery* et *Sanguinetti*, Paris, Imprimerie impériale, 1853-58, 4 vol. in-8°... 30 fr.

Index alphabétique pour Ibn Batoutah, Paris, 1859, in-8°... 1 fr. 50 c.

Maçoudi. Les Prairies d'or, texte arabe et traduction, par M. *Barbier de Meynard* (les trois premiers volumes en collaboration avec M. *Pavet de Courteille*). Tom. I-VIII, 1861-74, in-8°. Chaque volume...... 7 fr. 50 c.

Le tome IX et dernier paraîtra en décembre.

LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE SE TROUVENT

À Paris, chez Ernest Leroux, rue Bonaparte, n° 28;

À Londres, chez Williams et Norgate, Henrietta street, n° 14.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE 1877.

NOTE

SUR

LA MÉTRIQUE ARABE,

PAR

M. Stanislas GUYARD.

Depuis la publication de ma théorie de la métrique arabe (*Journal asiatique*, mai-juin, août-septembre et octobre 1876), il m'a été donné de vérifier de plusieurs manières les principes que j'y ai formulés. Deux lettrés de Syrie, MM. Dallâl et Marrasch, et un docteur en droit du Kaire, M. Mohammed Mounîb, avec lesquels j'ai eu l'avantage d'entrer en relations, ont bien voulu déclamer en ma présence des vers arabes de tous les genres, et j'ai pu constater *de auditu* que leur façon de réciter concorde dans les moindres détails avec ma notation. En outre, j'ai recueilli un fait nouveau et quelques preuves nouvelles à l'appui de la théorie même. Qu'il me soit

permis de faire connaître ici le résultat de ces investigations.

La première observation que je ferai concerne quelques-uns des pieds finals dont il est question dans le livre I, § 7, de ma Métrique. Ces pieds, circonstance que j'ignorais, sont susceptibles d'une double scansion, l'une déjà notée dans ma Métrique, l'autre au sujet de laquelle je vais m'expliquer.

Les métriciens arabes sont en désaccord relativement à certains pieds finals, dits *apocopés* ou *tronqués*, qui dérivent des primitifs مفاعيلن, مفاعلتن, متفاعلن, مستفعلن et فاعلن. Les disciples de Khalîl, et ils sont en majorité, admettent que ces pieds finals, qu'ils nomment مفاعى, مُفاعَلْ, متفاع (prononcé متفاعى), مستفع (مستفعى) et فاع (فاعى), se forment des primitifs par suppression des syllabes لن et ـَتن. La mesure de ces pieds apocopés est facile à obtenir. En leur appliquant les procédés exposés dans ma Métrique, liv. I, § 2, et en remplaçant par un silence les syllabes لن et ـَتن disparues, on obtient la notation suivante :

Mesure rigoureuse. Mesure simplifiée[1].

مفاعى
et
مفاعل

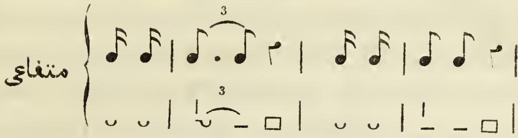
3

3

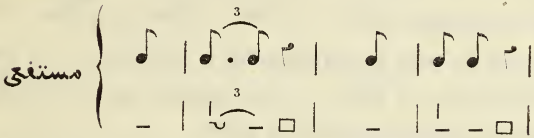
[1] Par la suppression des triolets. Voy. *Journal asiatique*, mai-juin 1876, p. 480; tirage à part, p. 68.

Mesure rigoureuse. Mesure simplifiée.

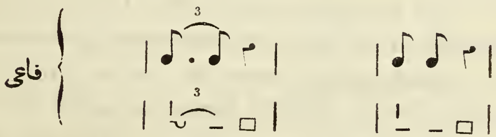
متفاعي



مستفعي



فاعي



D'autres théoriciens soutiennent que dans ces pieds finals ce n'est nullement la dernière syllabe composée لن ou les syllabes ـَتن qui sont retranchées, mais bien une ou deux des syllabes intermédiaires. Ainsi ce que l'école de Khalîl appelle مفاعَلْ, ils le nomment مفاتن[1], qui viendrait de مفاعَلَتن par suppression des syllabes عَلَ; de même مفاعيلن, par suppression de عي, engendre le pied final مفالن et non مفاعي; de même, enfin, les formes متفاعلْن, مستفعلن et فاعلن donnent naissance à متفالن, مستفلن et فالن, par suppression de عِ , et non pas à متفاعي, مستفعي et فاعي.

[1] Cf. Ewald, *De metris carminum arabicorum*, p. 130.

De prime abord on serait tenté de croire que ce débat repose sur une simple querelle de mots. En effet, la plupart des théoriciens arabes n'hésitent pas à assimiler l'une à l'autre deux formes qui comptent le même nombre de consonnes mues et de consonnes quiescentes semblablement disposées[1]. Dès lors, il semblerait que مَفَاعِيْ et مَفَالُنْ, مُفَاعَلْ et مُفَاتُنْ, etc., sont des formes parfaitement équivalentes, et qu'il importe peu, au fond, de les appeler مفاعي ou مفالن, مفاعل ou مفاتن, et ainsi de suite.

Tel n'est pourtant point le cas. Une loi de la métrique arabe veut que toute consonne quiescente disparue orthographiquement du *milieu* d'un pied se fasse représenter dans la forme nouvelle par un silence équivalent[2]. Par conséquent, dire que مفاعيلن, مفاعلتن, متفاعلن, مستفعلن et فاعلن sont devenus مفالن, مفاتن, متفالن, مستفلن et فالن, c'est dire qu'un silence a pris la place des syllabes عِي, عَلَ et عِ des pieds primitifs[3]; mais dans ce cas, il est visible que

[1] C'est ainsi que beaucoup de traités de métrique ont confondu des pieds aussi différents que متفا, qui est accentué *motafa*, et فعلن, qui est accentué *fa'ilon*. On commettrait une erreur du même genre si l'on disait, par exemple, que les mots allemands *übersetzen* « traduire » et *übersetzen* « traverser » sont identiques au point de vue de la prononciation parce qu'ils sont identiques pour l'orthographe.

[2] Voy. ci-dessous, p. 108.

[3] Dans la pratique, ce silence est à son tour remplacé par une prolongation de la voyelle précédente, toutes les fois que ledit silence suit immédiatement une lettre de prolongation ا, و ou ى. Ainsi, dans مفالن, مفاتن, متفالن et فالن, la voyelle ـَا se dédouble

les formes مفالن, مفاتن, etc., ne subissent aucun retranchement réel : ce sont des pieds à deux ictus comme مفاعيلن, مفاعلتن, etc., et ils ne diffèrent de ces pieds primitifs que par une légère modification dans le rhythme, comme on peut s'en assurer en comparant leurs mesures respectives :

Pieds primitifs.		Pieds finals.	
مفاعيلن	| ∩ ⏑́ – –́ | ⏑	مفالن	| ∩ ⏑́ –͜–́ | ⏑
مفاعلتن	| ∩ ⏑́ ⏑ ⏑ –́ | ⏑	مفاتن	| ∩ ⏑́ –͜–́ | ⏑
متفاعلن	| ∩ ⏑́ ⏑ ⏑́ | ⏑ ⏑	متفالن	| ∩ ⏑́ –͜–́ | ⏑ ⏑
مستفعلن	| ∩ ⏑́ ⏑ ⏑́ | –	مستفلن	| ∩ ⏑́ ∩ ⏑́ | –
فاعلن	| ∩ ⏑́ ⏑ ⏑́ |	فالن	| ∩ ⏑́ –͜–́ |

Or Khalîl, tout en enseignant que les pieds finals qu'il nomme مفاعي, مفاعل, etc., sont des formes apocopées de مفاعيلن, مفاعلتن, etc., par la suppression des syllabes لن et ـَتن, Khalîl, dis-je, paraît se rétracter quand il ajoute que مفاعي et مفاعَلْ sont égaux à فعولن, فاعي à فالن (ou فَعُلن), etc. Effectivement فالن est un pied à deux ictus (voy. le tableau ci-dessus), et فعولن a justement la même mesure que مفالن. J'en avais conclu, dans le § 7 du livre I de ma Métrique,

et sa seconde partie vient remplir le silence théorique qui devrait suivre cette voyelle. Dans la forme مستفلن, au contraire, c'est bien un silence qui sépare مستفْ de لن.

à la non-existence de ceux des pieds apocopés dont je m'occupe ici [1], et je pensais que leur apocope était purement orthographique.

J'avais été trompé par l'assimilation de مفاعي à فعولن, de فاعي à فالن, etc., etc. : elle n'est vraie que pour l'œil. En réalité, ces pieds apocopés existent. MM. Dallâl, Marrasch et Mohammed Mounîb les emploient avec la mesure indiquée plus haut, page 98, et cela dans la majorité des cas, surtout quand ils *récitent* les vers; mais quand ils *chantent* sur certaines mélopées traditionnelles des vers contenant les pieds finals susdits, au lieu d'apocoper ces pieds ils les prononcent avec deux ictus et en leur attribuant la mesure notée page 101, mesure que j'avais adoptée dans le § 7 du livre I de ma Métrique. Ainsi se réconcilient les doctrines de Khalîl et celles de l'école opposée relativement à ces pieds finals.

Je joins un tableau de concordance de ces formes à double scansion. Dans le livre II de ma Métrique, on pourra substituer à volonté :

1° مفاعي aux formes que j'ai appelées مفآلن (مفآلو, مفعْلن, مفعْلو) et متآلن (متآلو, متفْلن, متفْلو), ainsi qu'au فعولو final du Ṭawîl, 3e variété;

2° مُفاعلْ à la forme appelée مفآتن (مفآتو, مفعْتن, مفعْتو);

[1] Quant aux formes apocopées فعو, فعُلْ, عو, عُلْ, متفا et متفعْ, dès le principe j'en ai admis l'existence.

3° مُتَّفاعِي à la forme مُتْفاآلِن (متفاآلو, متفعلن, متفعلو);

4° مستفعي à la forme مستاآلن (مستاآلو, مستفعلن, مستفعلو[1]);

5° فاعي à la forme فاآلن (فاآلو, فعلن, فعلو[2]).

Pour vider cette question, je dois encore rendre compte de la formation probable de ces formes apocopées. Comment expliquer que dans certains mètres le même mot final, فعولن, par exemple, puisse être prononcé tantôt avec deux ictus et tantôt avec un seul ictus? Je pense que la prononciation à deux ictus est la plus ancienne, parce qu'elle représente l'accentuation normale du mot. Ce n'est, sans doute, que peu à peu qu'un mot comme فعولن a fini, dans des conditions déterminées, par perdre l'ictus final, et ce phénomène est dû à l'influence des pieds symétriques.

Je développe ma pensée.

Le Ṭawîl normal, pour prendre un exemple, se compose de deux hémistiches dans lesquels le pied

[1] Dans les mètres où apparaît la forme finale (مس)تآلن ou l'une de ses variantes, on substituera à volonté le pied apocopé (مس)تفعي, dont la mesure est celle de مستفعي diminuée de la syllabe مُسْ.

[2] Lorsque les pieds apocopés sont employés à la fin du premier hémistiche, leur silence final se réduit naturellement de la durée d'une brève ou d'une longue, suivant que le premier pied du second hémistiche commence par une brève, par deux brèves, ou par une longue : dans le premier cas, le silence devient ○ ⌢; dans le second cas, il devient ○.

مفاعيلن alterne avec le pied فعولن. Admettons à présent qu'un poëte ait substitué au dernier مفاعيلن d'un Ṭawîl le pied, équivalent pour la mesure, فعولن : voilà la symétrie détruite; là où l'oreille attend une syllabe faible (le ي de مفاعيلن) qui tranche sur la syllabe forte précédente, elle perçoit un son très-prolongé (le عو doublement long de فعولن) dans lequel le temps faible, loin de trancher sur le temps fort, se fond en quelque sorte avec lui. De là une sensation d'étrangeté, de rupture d'équilibre, d'où peut naître le besoin de revenir à la symétrie. Or le seul moyen d'y revenir, c'est de faire de la syllabe لن de فعولن un temps faible, en réduisant la durée de la syllabe عو : aussitôt la syllabe لن, privée de son ictus sous-fort et rapprochée de la syllabe qui porte l'ictus fort, se trouve jouer le rôle du ي de مفاعيلن. Ainsi se constitue un nouveau pied, diminué de sa syllabe sous-forte, et qu'il convient d'appeler مفاعي puisqu'un silence y remplace le لن de مفاعيلن. Voilà, j'imagine, comment, dans la déclamation des vers, les pieds tronqués ont fini par se substituer aux anciens pieds finals à deux ictus; car le raisonnement que je viens de faire pour مفاعي s'applique à tous les autres pieds raccourcis.

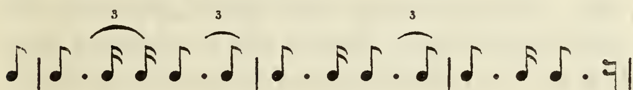
J'arrive aux preuves nouvelles que j'ai recueillies.

Je m'étais attaché à démontrer qu'à l'intérieur du vers[1] : 1° tous les pieds arabes ont deux ictus; 2° que toute syllabe frappée de l'ictus vaut une longue; 3° que toute syllabe faible, c'est-à-dire non frappée

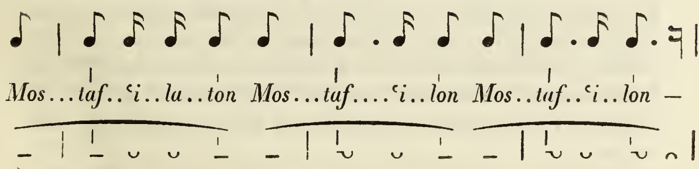
[1] Voy. livre I, §§ 3, 4, 5 et 6.

de l'ictus, vaut $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$ ou $\frac{1}{4}$ de longue suivant que le temps faible dont elle fait partie contient deux, trois ou quatre syllabes [1]; 4° que toute syllabe quiescente supprimée d'un pied dit primitif se fait remplacer par un silence de durée équivalente; 5° que, conséquemment, toutes les modifications des pieds, à l'intérieur du vers, n'altèrent en rien leur rhythme ni leur mesure, qui restent toujours les mêmes pour l'oreille.

Sur tous ces points, la récitation de MM. Dallâl, Marrasch et Mounîb me donne pleinement raison : comme je le disais en tête de ces lignes, elle concorde dans les moindres détails avec mon système. J'ai pu noter directement, d'après la scansion de M. Dallâl, un mètre dont je n'avais pas encore traité, parce qu'il est de création relativement récente, le *Silsilah* ou *Robâʿî*. En voici la mesure rigoureuse par hémistiche :



La mesure simplifiée par la suppression des triolets est comme il suit :



[1] Par syllabe entendez toute consonne soit mue, soit quiescente.

Ce mètre diffère des primitifs par l'emploi du pied مُسْتَفْعِلَتُنْ, compromis entre مستفعلن et مفاعلتن que ne connurent point les anciens poëtes[1]. Son second pied subit toutes les modifications usuelles de مستفعلن, et son dernier pied, dans le second hémistiche, se comporte comme le مستفعلن final du Sarîʿ (voy. ma Métrique, livre II, § 15).

Mais indépendamment de cette preuve expérimentale, je puis en produire quelques autres auxquelles je n'avais pas songé tout d'abord. Une des plus frappantes est tirée de cette considération que les théoriciens arabes ont réparti en deux groupes toutes les variations possibles des pieds dits primitifs. On lit dans leurs traités que toute variation d'un pied primitif rentre, soit dans la catégorie du *Zihâf* (زحاف), soit dans la catégorie de la *ʿIllah* (علة). L'étymologie du premier mot ne nous apprend rien, car elle est inconnue; le sens du second mot, au contraire, est très-instructif : علة signifie *défectuosité*. Or quels sont les pieds défectueux? Précisément ceux de la fin ou du commencement du vers lorsqu'ils ont

[1] Cf. Freytag, *Darstellung*, p. 441. Freytag appelle ce mètre ذو بيت et le croit emprunté aux Persans; il réserve le nom de سلسلة à un autre mètre dont il parle p. 446. M. Dallâl réunit ces deux genres sous le même nom de سلسلة, et j'ajoute que dans le *diwân* de Behâ ed-dîn Zohaïr, publié par M. Palmer, on trouve des exemples du ذو بيت de Freytag avec la suscription من بحر السلسلة. On lit même, p. 156 : وقال من بحر السلسلة وهو المسمى عند الفرس ذو بيت.

Je me réserve d'étudier en détail le سلسلة dans un autre mémoire.

subi une apocope ou une addition de nature à en altérer sensiblement le rhythme[1]. Par exemple, متفا ou متفاعلاتن pour متفاعلن, à la fin d'un vers, عولن pour فعولن, au commencement d'un vers, sont des pieds défectueux. C'est, en effet, par la comparaison seule avec les pieds complets du vers qu'on s'aperçoit qu'ils dérivent de متفاعلن et de فعولن. Isolément, متفا, متفاعلاتن et عولن peuvent être envisagés comme totalement différents de متفاعلن et de فعولن.

Les autres variations, au contraire, celles de l'intérieur du vers[2], sont rangées dans la catégorie du *Zihâf* et non dans celle de la *ʿIllah :* donc elles ne sont pas considérées par les Arabes comme des défectuosités de nature à modifier sensiblement le rhythme des pieds primitifs. Et, précisément, un auteur cité par Freytag (*Darstellung*, p. 78) définit ainsi le *Zihâf :* « Tout *changement* dans le vers..... par lequel la mesure du vers *n'est pas changée.* » Étrange et absurde définition en apparence ! Un changement qui ne change rien ! C'est pourtant l'expression de la vérité. Que, par exemple, on scande les quatre formes مستفعلن, متفعلن, مستعلن et متعلن

[1] Aussi ne pourrait-on se guider, pour déterminer un mètre, ni sur les pieds finals apocopés, qui n'ont au reste d'autre destination que de mieux marquer la pause, ni sur les pieds initials privés de leur première syllabe, pieds dont l'emploi est d'ailleurs excessivement rare. Le mètre est déterminé par les pieds intermédiaires seuls, parce que leur rhythme n'est jamais altéré dans ses caractères essentiels.

[2] On en trouve le tableau à la fin du § 6 du livre Ier de ma Métrique.

comme le font MM. Dallâl, Marrasch et Mounìb, et comme l'indique ma notation : seule, une oreille très-exercée en distinguera les différences, tant ces variantes paraissent identiques. Mais qu'on les transcrive d'après l'ancien système, dira-t-on que le changement de – – ⏑ – en ⏑ – ⏑ – ou en – ⏑ ⏑ – ou en ⏑ ⏑ ⏑ – soit un changement qui ne change rien? Et ainsi de suite pour tous les *Zihâf*. فعولْ ne saurait être une variante insignifiante de فعولن, qu'à condition que sa syllabe لْ ait l'ictus sous-fort, dure une longue et soit suivie d'un silence remplaçant le نْ de فعولن; فَعِلن n'est un *Zihâf* de فاعلن que parce que sa syllabe فَ conserve l'ictus fort, vaut une longue, et se fait suivre d'un silence égal à l'ا disparu de فاعلن, etc.

L'existence des silences compensateurs qui viennent se substituer à toute quiescente supprimée, comme celui qui se produit entre le فَ et le عِ de فَعِلن en remplacement du اْ tombé de فـاعـلـن, ou dans مـسـتَـعِلن, en remplacement du فْ de مستفعلن, cette existence, dis-je, est attestée par plusieurs observations. Ayant remarqué la netteté avec laquelle M. Marrasch indiquait ces silences, et sachant d'autre part qu'il n'est nullement musicien, j'eus la curiosité de provoquer de sa part une explication à ce sujet. Je demandai à M. Marrasch quelle différence il établissait dans la prononciation entre مـسـتـفـعـلـن et مستعلن. Il me répondit textuellement : « Je prononce

مسْتَعِلن exactement comme مستفعلن, mais je fais sentir que le ڧْ sâkinah (quiescent) a été supprimé. » Ce qui signifie, traduit en langage métrique : « Je remplace par un silence la syllabe quiescente disparue. »

Autre preuve tirée d'une particularité de la rime [1].

Il y a, disent les théoriciens arabes, cinq sortes de rime. La première, appelée مترادف, est terminée par deux quiescentes consécutives comme dans مفاعيلْ. La seconde, متواتر, offre *une* consonne mue entre les deux dernières quiescentes, ex. : مفاعيْلُنْ. La troisième, متدارك, a *deux* mues entre les deux dernières quiescentes : مستفْعِلُنْ. La quatrième, متراكب, a *trois* mues : مُسْتَعِلُنْ. La cinquième, متكاوس, aurait *quatre* mues comme dans la succession مستفعلنْ مُتَعِلُنْ.

D'après les lois de la versification, deux rimes différentes ne peuvent être employées concurremment : une même pièce de vers doit être rimée tout entière en *Motarâdif*, en *Motawâtir*, en *Motadârik* ou en *Motakâwis;* c'est-à-dire que les mots finals du vers doivent se terminer par le même nombre de mues et de quiescentes semblablement disposées.

Pourtant cette loi souffre une exception apparente. Dans le *Hamâsah* (p. 173-174), on trouve un morceau du mètre Radjaz où la rime *Motadârik* (deux

[1] Cf. la *Revue critique* du 16 juin 1877.

mues entre deux quiescentes) alterne avec la rime *Motarâkib* (trois mues entre deux quiescentes) :

قِ حُطَمْ
طهْرٍ وَضَمْ

et ce n'est pas là un fait isolé : dans le *diwân* de Behâ ad-dîn Zohaïr on en relève un grand nombre d'exemples : le pied مستفْعِلُنْ y rime avec le pied مسْتَعِلُنْ. Que conclure de ceci? Ou bien qu'il y a là une faute grossière contre la rime, ou bien que, dans le pied مسْتَعِلُنْ, un *silence* remplissant l'office d'une quiescente intervient après la syllabe mue تَ, en sorte que la rime devient *Motadârik*. Or le commentateur du *Hamâsah* prend soin de faire observer que, dans l'exemple précité, il ne faut pas voir de contravention aux règles de la rime : la rime *Motarâkib*, dit-il, peut alterner avec la rime *Motadârik*. Ainsi, il se produit réellement un silence entre le *ta* et le ʿ*i* de مسْتَعِلُنْ. Ceci est confirmé d'ailleurs. Le grammairien arabe Al-Farrâ rejette la rime dite *Motakâwis*, qui offrirait quatre mues consécutives, parce que, dit-il, cette rime ne se rencontre que dans le pied مُتَعِلُنْ = فَعَلَتُنْ, lequel dérive de متفعلن, variante de مستفعلن, par la chute de la quiescente سْ : donc مُتَعِلُنْ contient une quiescente après la syllabe تَ, en

sorte que مُتَعِلْنْ rentre dans la rime *Motadârik* (deux mues entre deux quiescentes[1]).

Une dernière preuve, et des plus péremptoires, nous est fournie par une anecdote que rapporte M. Barbier de Meynard dans sa charmante notice sur *Ibrâhîm, fils de Mehdi*[2]. Cette anecdote nous permet de vérifier d'un seul coup et l'existence des silences compensateurs et la durée qu'il convient d'attribuer aux syllabes frappées de l'ictus.

Bien que poëte et musicien consommé, Ibrâhîm était loin d'égaler en science le fameux Ishâq. Un jour, Ibrâhîm récita devant le khalife Ma'moûn une pièce de vers composée par lui et qui débutait ainsi :

Ṭawîl ذَهَبْتُ من الدنيا وقد ذهبت منّى

Tout le monde était dans l'extase. Seul, Ishâq avait remarqué une faute de diction. Il envoie chez Ibrâhîm son ami Mohammed. L'émissaire « amène adroitement la conversation sur la musique, complimente le prince (Ibrâhîm) du succès de son morceau, et hasarde ensuite timidement cette question : « Tirez-moi d'un doute au sujet du premier hémis-

[1] Freytag, *Darstellung*, p. 303. Un corollaire de ce qui précède, c'est que la rime *Motarâkib* n'existe réellement que dans les deux mètres *Kâmil* et *Wâfir*. En effet, ces deux mètres seuls se terminent par des pieds offrant une série de trois syllabes mues dont la première est inaccentuée et, par conséquent, ne se fait suivre d'aucun silence. Dans tout autre mètre, la rime *Motarâkib* n'est qu'apparente par cette raison que la première des trois mues reçoit l'ictus et qu'aussitôt elle s'allonge et engendre à sa suite un silence.

[2] *Journal asiatique*, mars-avril 1869, p. 339.

« tiche. De deux choses l'une, ou vous prononcez « *dhahabtoû* ذهبتوا, avec une voyelle de prolongation, « et, alors, vous faites un barbarisme en *parlant le* « *patois des Nabatéens*, ou bien vous prononcez *dha-* « *habto*, sans prolongation ni *medda*, et, dans ce cas, « vous violez et la mesure et l'accent musical. » Ibrâhîm comprit d'où partait le coup et traita Ishâq de barbare. « Le vrai barbare, s'écria Ishâq en apprenant « cela, est celui qui prononce *dhahabtoû* (ذهبتوا) ! »

Ce dilemme posé par Ishâq vient fort à propos nous démontrer que le تُ du mot ذهبتُ, correspondant au ل de فعول, ne doit être prononcé ni comme une brève, ce qui serait une violation de la mesure, ni comme la longue que représenterait l'orthographe توا dans ذهبتوا = فعولن, mais comme une longue de durée intermédiaire. Or si l'on se reporte à ma Métrique, on verra que je note le ل accentué de فعول = تُ de ذهبتُ par une *longue juste*, suivie d'un silence égal à une brève, tandis que je note le توا de ذهبتوا = لن de فعولن par une *longue et demie*. Un plus ample commentaire me paraît superflu.

Ce curieux passage renferme encore un enseignement, c'est que les puristes seuls faisaient sentir les silences compensateurs, après une consonne mue. La plupart des poëtes se laissaient aller à une diction plus négligée et prolongeaient la voyelle accentuée de la durée de ce silence : ils prononçaient donc

فعولو pour فعولُ, مستاعلن et متاعلن pour مستَعِلن, متَعِلن, مفاعيلو pour مفاعيلُ, etc.

Je ne terminerai pas cet article sans remplir la promesse que j'ai faite[1] d'imiter en français[2] les principaux mètres arabes. Les spécimens que je vais fournir sont, je l'avoue humblement, de véritables *monstres*, c'est-à-dire des phrases sans prétention littéraire, dans lesquelles on s'est uniquement attaché à disposer les mots de telle sorte que le lecteur soit contraint d'appuyer sur les syllabes voulues et, par là, de reproduire à son insu les rhythmes de l'original. J'aurais à ce propos bien des choses à dire sur la prosodie française. Je pourrais montrer qu'elle obéit aux mêmes lois générales qui régissent la prosodie arabe; que ce sont les lois particulières de notre accentuation, non formulées jusqu'à présent, qui nous dirigent lorsque nous lisons des vers; que ces vers ont de véritables pieds, lesquels peuvent être transcrits en notation musicale. Je réserve ces questions pour un travail spécial.

Pour lire d'une façon convenable les spécimens qui suivent, il faudra les déclamer en observant scrupuleusement la ponctuation, car c'est elle qui, avec les tirets, marque les endroits où l'on doit appuyer et fixe, par conséquent, la mesure. Chaque phrase représente un hémistiche.

[1] *Journal asiatique*, avril-mai-juin 1877, p. 536.

[2] Ces imitations, est-il besoin de le dire, ne sont point des vers syllabiques.

ṬAWÎL.

Coteaux! Bois! et vous, lacs bleus, et vous, prés! et toi, vallon!

MADÎD.

Pars, dit-il, sur l'heure; et toi, reste, ami!

BASÎṬ.

Il dit, et part, leste — et gai; mais l'autre — attend, sombre — et morne.

WÂFIR.

Le loup — le saisit, l'emporte, et le mange, au loin, dans les bois.

KÂMIL.

Il a lui, le jour, et déjà, les monts, à ses feux, scintillent.

RADJAZ.

S'il meurt, je meurs; s'il vit, je vis.

RAMAL.

Seul, hélas! j'ai pu, du flot, braver — la rage.

HAZADJ.

Je pars, s'il part; je meurs, s'il meurt; je vis, s'il vit.

SARÎ[c].

Partez, dit-il, sur l'heure; et toi, reste, ami!

MONSARIH.

Partez, dit-il, sur-le-champ; et toi, reste, ami!

KHAFÎF.

Pars, dit-il, sur-le-champ; et toi, reste, ami!

MOTAQÂRIB.

Coteaux! Bois! et vous, prés! et toi, ciel — d'azur!

MOTADÂRIK.

Bois! Coteaux! Champs! Vallons! Prés — riants!

ERRATA.

Numéro d'avril-mai-juin 1877. — Page 452, note 9, *au lieu de* اى لذ, *lisez :* الذى.

Page 455, ligne 5, *pour* برجه, *lisez :* برجها.

Page 456, ligne 12, هدا, *lisez :* هذا.

Page 462, ligne 13, وطلاعه على الذى, *lisez :* واطلاعه على الذين.

Page 476, ligne 19, عليه, *lisez :* عليها.

Page 480, ligne 5, شمش, *lisez :* شمس.

Page 483, ligne 8, لمولى, *lisez :* المولى.

Page 484, ligne 17, لبسوه, *lisez :* البسوه.

Ibid. ligne 22, فيها, *lisez :* فيه.

Page 536, douze lignes avant la fin, *accentuez* l'*o* de *God* et de *love.*

ÉTUDES CUNÉIFORMES,

PAR

M. François LENORMANT.

II.

Noms de couleurs en accadien et en assyrien, et signes qui les expriment.

Cinq idéogrammes principaux ont été reconnus depuis longtemps comme exprimant les notions de couleurs dans les textes cunéiformes, tant assyriens qu'accadiens ou sumériens. Ce sont [cuneiform], [cuneiform], [cuneiform], [cuneiform], [cuneiform].

La signification et la lecture des deux premiers dans les deux idiomes, sémitique et non sémitique, existant concurremment en Babylonie et en Chaldée, sont choses dès à présent si bien établies, prouvées par une telle multitude d'exemples et si universellement admises de tous les assyriologues, qu'il n'est pas besoin d'y revenir. Déployer un étalage d'érudition pour en donner la démonstration serait, pour nous servir d'une expression un peu triviale, s'amuser à enfoncer une porte ouverte. [cuneiform] veut dire « blanc », et se lit avec ce sens en assyrien *pișû*, en accadien PAR

et BABBAR (ESC, p. 34 et suiv.); [cuneiform sign] est « noir », en assyrien *ṣalmu*, en accadien MI et peut-être GIG (ESC, p. 34, 67 et suiv.). En revanche, les couleurs différentes désignées par les trois autres caractères sont, jusqu'ici, moins sûrement établies. Leur détermination mérite quelques recherches, que nous poursuivrons dans cet article.

I. — ARA et ŚIZI sont les deux lectures accadiennes données par des gloses des tablettes lexicographiques ou par des substitutions d'orthographe phonétique à l'expression idéographique plus habituelle, pour le signe [cuneiform sign], toutes deux expliquées en assyrien par *arqu* « vert, jaune », hébr. ירק [1] (W. A. I. II, 26, l. 50,

[1] On sait que les racines פ״י de l'hébreu sont invariablement פ״א en assyrien, toutes les fois que dans l'arabe c'est un و qu'elles prennent pour première radicale.

Il est à peine besoin, je crois, de prévenir le lecteur que si nous nous livrons à des rapprochements constants entre l'assyrien et les autres idiomes sémitiques, c'est pour faire voir avec quelle régularité l'assyrien rentre dans le cadre de ces langues. Mais ce n'est pas à l'aide de ces rapprochements que nous expliquons l'assyrien; nous ne nous les permettons qu'après avoir bien déterminé le sens des mots par la vraie méthode philologique, par l'étude des textes assyriens pris en eux-mêmes, par l'analyse rigoureuse des phrases et la comparaison de nombreux exemples où les mots se trouvent en action. Les assyriologues procèdent donc exactement comme les égyptologues, et ce ne sont pas eux, quoi qu'on ait pu en dire, qui se livrent au genre de fantaisies extrascientifiques consistant à prendre un mot au hasard et à lui chercher, sans s'inquiéter de sa signification dans les textes, une assonance telle quelle dans l'immense répertoire du lexique des idiomes de Sem. Nos rapprochements philologiques sont toujours postérieurs à la détermination du sens du mot qui en est l'objet, et ils en sont assez indépendants pour que, plus d'une fois, nous puissions nous tromper dans la comparaison, tout en ayant exactement traduit le mot.

e-f). Dans l'usage des textes bilingues, ARA, souvent écrit phonétiquement = A-RA, paraît plutôt « jaune ». Par conséquent, ŚIZI doit être regardé comme signifiant plus particulièrement « vert »; cependant l'un et l'autre flottent dans une certaine mesure entre ces deux acceptions, que l'on regardait comme voisines et peu distinctes.

W. A. I. II, 26, l. 51-55, e-f, nous donne une série de dérivés de la racine ארק, avec leurs équivalents accadiens.

1. χUŚI, ŚIZIχU (composé qui présente ses deux éléments dans un ordre alternatif, et sous sa première forme s'écourte par apocope de la syllabe finale, χUŚI étant manifestement pour χUŚIZI) = *raqraqu* « verdâtre, jaunâtre » (hébr. ירקרק); mais l'introduction de l'élément χU « oiseau » dans le composé montre qu'il s'agit ici du nom d'un oiseau désigné d'après sa couleur; et, en effet, dans W. A. I. II, 37, l. 8, g-h, *raqraqqu* est l'appellation d'un oiseau, à laquelle on donne comme synonyme assyrien *laqalaqa*, qui est le nom arabe de la cigogne, لقلق.

2. ARA ÂKA (mot à mot « jaune faisant ») = *raqraqu* « jaunâtre, tirant sur le jaune ».

3. NITA ŚIŚIZI (mot à mot « homme très-verdâtre, très-jaune ») = *urriqu* « homme pâle ». L'expression accadienne est composée de la même manière que NIM ŚIŚIZI (W. A. I. II, 31, l. 77, e-f), nom d'une mouche de couleur verte ou jaune, et de très-petite taille, comme l'indique son appellation assyrienne

śaśuru (W. A. I. II, 5, l. 12, b; *śaśśuru*), comparée par M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 65) à *śiśiru* « petit enfant ». Je lis ŚIŚIZI, au lieu de ŚIZIŚIZI, parce qu'en général, dans l'accadien, les radicaux dissyllabiques, en formant leurs dérivés duplicatifs, laissent tomber la seconde syllabe au premier terme du redoublement, exemple : DIBDIBDI pour DIBDIDIBDI (LPC, p. 60). Pour NITA, voyez Friedrich Delitzsch, AS, p. 32.

4. URIK (mot emprunté par l'accadien à l'assyrien) = *urqituv* « verdure, végétation ». Nous trouvons ce mot dans le grand hymne bilingue à Sin (W. A. I. IV, 9, col. 2, E. A. II, 1, p. 142-143, l. 1 et 2) :

Accadien.

ZAE	ENEAKAZU	KÎA	NIMAL	URIK
Toi !	volonté + ta	sur la terre	elle + existe	la verdure
BANSARSAR				
elle + la + fait pousser.				

Assyrien.

kâtav	*amatka*	*ina*	*irṣiti*	*ina*	*sakani*
Toi !	ta volonté	sur	la terre	dans	l'action d'être
urqituv	*ibbani*				
la verdure	est produite.				

Toi ! ta volonté est à peine sur la terre et (déjà) la verdure est produite.

Encore dans W. A. I. IV, 19, 1, l. 5-4 :

Accadien.

. . . RÛ (?)	URIK	TUM	KÎA	MU[N . . .
. . . . .	la verdure	comme	la terre	[a couvert.

Assyrien.

ahhazu	*kima*	*urqiti*	*irṣita*	*i . . . . .*
Une tempête[1]	comme	la verdure	la terre	[a couvert.

Voyez les restes d'une phrase analogue dans le récit du déluge, col. 3, ligne 1, où l'universalité du cataclysme à la surface de la terre est aussi comparée au vêtement de verdure qui l'enveloppe partout.

5. SAR = *arqu* « plante verte », hébr. יָרָק. Cf. W. A. I., II, 5, l. 37, c-d, UχU SAR, traduit par *kalmat arqi* « ver de plante »; W. A. I. II, 30, l. 12-15, c-d, BAR SAR, ABDU SAR, GI SAR, ḌU SAR, quatre expressions également traduites par *elit arqi* « le haut de la plante »; W. A. I. II, 47, l. 32, c-d, SARSAR = *arqu*. L'origine de cette signification du mot accadien nous est révélée par W. A. I. II, 62, l. 55, c-d, SAR = *aṣû sa iṣi*[2] *u qani* « la pousse, la végétation des arbres et des roseaux » (dans le même sens, nous trouvons comme synonyme DU, du radical qui veut dire « aller », W. A. I. II, 62, l. 53, c-d). Tout ceci est donc à rattacher au radical SAR « pousser en avant », dont nous réservons pour une autre occasion l'étude, prise en l'envisageant dans son sens le plus général; il suffit en effet ici d'en avoir déterminé cette acception spéciale, dont le verset, que nous venons de citer, de

[1] Cf. l'arabe نحز « pousser, frapper ».

[2] On a révoqué en doute l'existence dans l'assyrien d'un mot *iṣu* ou *iṣṣu*, correspondant à l'hébreu עץ dans le sens d'« arbre, bois ». Pourtant, nous le trouvons écrit phonétiquement dans W. A. I. II, 45, l. 57 d-e, où l'accadien GIS MI « bois noir » est traduit *iṣṣi ṣalmi*.

l'hymne à Sin, offre un exemple dans l'emploi comme verbe.

II. — Les trois caractères , et , extrêmement voisins de forme, comme on le voit, ont été jusqu'ici confondus dans les copies publiées de textes cunéiformes, en particulier dans celles des tablettes en écriture fine et cursive, où il faut la plus minutieuse attention pour les distinguer. Il semble même qu'à cause de l'étroite ressemblance de leur tracé les scribes assyriens ont déjà commis fréquemment la faute de mettre l'un pour l'autre, surtout lorsqu'il s'agissait d'écrire des mots accadiens qu'ils ne comprenaient plus qu'imparfaitement.

Ce sont les Syllabaires qui nous en enseignent la distinction précise, en faisant connaître les trois noms conventionnels différents sous lesquels ils étaient désignés par les grammairiens :

gunnû : Syllab. A*, 214.

tarru : Syllab. A*, 200.

šîgunû : Syllab. AA, 13.

Mais ce n'est qu'à propos du troisième que les Syllabaires jusqu'ici connus enregistrent des significations; pour les deux autres, nous devons chercher à en déterminer le sens d'après les exemples de leur emploi dans les textes. Les deux derniers, du reste, paraissent avoir été exactement synonymes; du moins, s'il existait peut-être une nuance dans leur acception, ce que nous aurons à rechercher, d'après les indica-

tions des Syllabaires, ils avaient une même lecture accadienne, ḌAR ou DAR, devenue une valeur phonétique *ṭar* dans l'usage des textes assyriens. Le sens et les lectures du premier étaient, au contraire, tout différents. C'est celui que nous étudierons d'abord, d'autant plus que c'est celui qui nous intéresse directement dans la question des noms des couleurs.

En effet, comme je l'ai dit en commençant, l'idéogramme est un de ceux que l'on rencontre le plus habituellement pour désigner une des couleurs principales et essentielles. On peut affirmer, je crois, avec une entière certitude, que l'idée qu'il exprime est celle du « rouge » et du « brun rouge », et cela d'après les raisons suivantes :

1° Ce n'est ni le blanc, ni le noir, ni le jaune ou vert, ni le bleu, pour lesquels nous avons des désignations différentes;

2° Dans les listes d'animaux, on mentionne des chiens noirs, blancs, jaunes, gris et , ce qui semble bien appeler, pour compléter la liste des couleurs de robe de ces animaux, la traduction de « rouge » ou « brun rouge », d'autant plus que l'on y mentionne aussi des ours de cette couleur;

3° C'est une coloration que prend la lune dans certaines circonstances et certains aspects, d'où l'on tire des pronostics astrologiques;

4° Dans un document astronomique, la planète Mars est appelée « l'astre rouge », de même que l'on trouve ailleurs mentionnées « l'étoile bleue » et « l'étoile jaune ». Ceci me paraît la preuve

décisive, car on sait combien la coloration rouge est caractéristique de Mars, et dans cette planète a frappé l'imagination de tous les peuples.

W. A. I. II, 6, l. 23, et 42, b, orthographient le mot « rouge », qu'il faut lire nécessairement GUNNU, car la forme de prolongation en NU indique un radical terminé par N, c'est-à-dire le GUN, d'où est provenu le nom conventionnel GUNNÛ, adopté ensuite par les grammairiens de l'Assyrie. Mais avec la même signification, le même caractère avait une autre lecture synonyme, ŚI (W. A. I. II, 26, l. 48, glose), dont ZI, donné aussi comme signifiant « rouge » (W. A. I. II, 26, l. 49, e), n'est qu'une variante phonétique; l'un et l'autre sont probablement écourtés de ŚIŚ, ŚIZ (W. A. I. II, 26, l. 49, c). Le nom accadien de la planète Vénus, adopté ensuite comme allophone dans les documents astrologiques et astronomiques en assyrien (voyez, entre autres, le grand texte de W. A. I. III, 63), NIN-ŚI-ANA, doit donc être traduit « la dame de la rougeur du ciel », nom particulièrement bien appliqué à l'astre qui se montre brillant au milieu des rougeurs du lever et du coucher du soleil.

Un troisième synonyme, pour « rouge », est exprimé par le caractère complexe (W. A. I. II, 26, l. 42, c-d, et 49, f), dont Syllab. A, 297 donne la lecture accadienne NUNUZ, ou peut-être (car le premier signe, à demi-effacé sur l'original, est douteux) GUNUZ, ce qui nous offrirait de nouveau le radical GUN, avec un suffixe de dérivation. En tout cas, les

du collier d'Istar (W. A. I. IV, 31 r°, l. 48 et 49; v°, l. 43) sont des « pierres rouges », sans doute les cornalines que les Assyro-Babyloniens employaient si volontiers dans leurs bijoux. W. A. I. II, 37, l. 56, g-h, donne *erimmatuv* comme le nom assyrien de ces pierres; quand elles étaient très-petites (même endroit, l. 58) on les appelait *ṣibre*. A la ligne 57 du passage que nous indiquons dans les tablettes lexicographiques, l'expression même employée dans le poëme de la Descente d'Istar aux enfers, « les pierres rouges du col », est expliquée simplement par *nîru*, un « joug », un « rang de collier »; ceci montre à quel point la cornaline était par excellence la pierre des colliers, fait confirmé par les trouvailles de M. Place à Khorsabad, où c'est presque exclusivement de cette matière qu'étaient formés les grains des colliers jetés dans les fondations du palais et actuellement conservés au Louvre.

Il faut transcrire en assyrien cette expression idéographique *abni pilî* [1].

[1] Le caractère est au nombre des caractères complexes formés par juxtaposition de deux des signes simples primitifs, combinaison purement graphique qui n'a rien à voir avec le mécanisme de la langue des inventeurs de l'écriture cunéiforme; car les caractères ainsi formés se lisent par des radicaux simples, sans rapport avec les lectures de chacun des éléments qui les composent, pris isolément (LPC, p. 10 et suiv.). Les deux éléments constitutifs de ce caractère sont « lumière » et « bon ». A son tour, , pris comme un caractère indivisible, entre dans la composition d'un nouveau signe complexe, encore plus développé, ,

En effet, le mot assyrien pour dire « rouge » est *pilû* (פלח), *pilutuv* « rougeur » (W. A. I. ii, 26, l. 48 et 49, e-f). Je le rapproche de l'éthiopien ፈልሐ ፡ « être échauffé, bouillonner », car la connexion des idées de chaleur et d'effervescence, d'une part, de rougeur, de l'autre, existe aussi dans la racine חמר (l'assyrien possède aussi *ḥamiru* comme synonyme de *pilû*, pour dire « rouge »). Plusieurs commentateurs rabbiniques ont rendu l'énigmatique פלח de Cantic. iv, 3, comme signifiant une « fleur de grenadier », et cette interprétation me semble avoir quelque chose de plus satisfaisant au point de vue de l'image que celle de « tranche de fruit », qu'on adopte d'ordinaire. En ce cas, ce serait le seul vestige que le sens assyrien de פלח « rouge » aurait laissé dans l'hébreu. Les *abni pilî*, dont on fait dans plusieurs inscriptions historiques (Khors. l. 164; Senn. Bell. l. 53; W. A. I. iii, 13, 4, l. 30) les corniches et les chéneaux (*aśkuppati*) des édifices, sont des pierres de couleur rouge; et, en effet, Khors. les appelle *abni pilî dadme* « des pierres rouges de sang ».

Mais le signe [cuneiform] a en même temps une autre signification idéographique, que nous lui voyons dans

dont on ignore la lecture accadienne et qui est traduit en assyrien *qinazu* « envie, jalousie », cf. le syriaque ܩܢܐ (Syllab. A, 199; W. A. I. iv, 28, 1, l. 33-34). La formation graphique de ce dernier signe caractérise la jalousie comme « ce qui produit la rougeur », combinaison symbolique très-naturelle pour exprimer une des violentes passions de l'âme. Dans un fragment encore inédit de Psaume de la pénitence, je trouve NAMNUNUZ (ou NAMGUNUZ) SÂ IBBI = *pilut uqqum libbi* « la rougeur de la fureur ».

W. A. I. II, 21, l. 31 et 32, c-d, où il est traduit par *kalû*[1] «rein» (hébr. כליה, aram. כליא, arabe كُلْيَة),

[1] W. A. I. II, 21, l. 31-54, c-d, nous offre une riche série d'expressions accadiennes interprétées par différents mots assyriens homophones *kalû*, des racines כלא et כלה.

ŚI (?) = *kalû* «rein» (hébreu כליה).

ŚI (?) = *kalû* «rein».

χIR = *kalû* «clôture, enceinte» (hébr. כלא «prison»); de la racine χIR «enfermer, lier».

GUB = *kalû* «clôture, enceinte»; de GUB «fixer, renforcer».

KITA = *kalû* «clôture, enceinte»; participe d'un verbe KIT, que nous retrouvons dans ENNUNTA MININKIT (3[e] p. prétérit de l'indicatif de la 5[e] voix) = *ina ṣibitti iklasu* «il l'a enfermé dans la prison» (W. A. I. II, 9, l. 12, c-d).

MALMAL (MAMAL) = *kalû* (le scribe a écrit, par une faute évidente, *kalusu*, mettant [cuneiform] pour [cuneiform]) «vaisseau, instrument» (hébr. כלי).

MAMA = *kalû*, en langue [cuneiform]. Cette expression («langue de femmes»?) semble désigner un idiome particulier, tenant de très-près à l'accadien, ou plutôt encore un dialecte de cette langue, spécialement travaillé par l'altération phonétique, dont les tablettes lexicographiques enregistrent assez fréquemment des expressions, en les marquant toujours de la même note. Ici MAMA est bien évidemment une simple forme dialectique du précédent MALMAL (MAMAL), car des gloses positives donnent la lecture ZAMAMA pour le nom divin [cuneiform], d'autres transcrivent [cuneiform] par MA (Voy. Sayce, *Assyr. gramm.*, p. 14, n° 142), enfin W. A. I. II, 59, l. 29 et 32, d-e, nous montre [cuneiform] et [cuneiform] s'echangeant dans les variantes d'orthographe d'un même nom de divinité. Le radical MAL était donc un de ceux qui étaient susceptibles de perdre leur consonne finale par une sorte d'usure, peut-être en la retrouvant devant un suffixe auquel elle servait de support, phénomène phonétique et grammatical que nous avons eu déjà l'occasion d'étudier à plusieurs reprises dans nos travaux précédents, en en produisant des exemples tout à fait positifs.

A (IR) SI = *kalû* «lamentation, nénie» (cf. l'acception du aphel אכלי en araméen), dans la langue [cuneiform]; nous traduisons ici d'après la signification bien constatée du groupe idéographique complexe [cuneiform]; c'est la désignation générique des Psaumes de la pénitence (voy. W. A. I. IV, 10, col. 2, l. 52) et de certains

et dans W. A. I. II, 17, l. 26, a-b, où sa traduction est *kaliti* « les reins ». Rien ne nous indique, jusqu'à

hymnes religieux qui ont le caractère de nénies, comme celui qui est publié dans Friedr. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, p. 34 et suiv.

USKU = *kalû*, dans la même langue; ici, et pour le suivant, je n'ose pas proposer de traduction, car on n'a pas jusqu'ici rencontré d'exemple dans les textes, et rien ne nous guide pour déterminer le sens du vocable, soit accadien, soit assyrien.

MULU = *kalû*, dans la même langue.

(LUR) MÂ·KAS·ŚIZI = *kalû*, dans la même langue. LUR est une glose indicative de la prononciation du complexe idéographique, prononciation confirmée un peu plus bas par la forme prolongée LURRA. Je me bornerai à renvoyer le lecteur, sans prétendre tirer de ces références une conclusion définitive, à Syllab. A, 286, où le complexe est indiqué comme se lisant en accadien UZ et expliqué en assyrien par *enzu* (qu'il faut peut-être comparer à l'arabe عنزة « sorte de lance légère », عنز « percer de cette lance »), ainsi qu'à W. A. I. IV, 7, col. 2, l. 38, 40 et 45, où paraît avoir le sens de « hampe », et , l'étoffe qu'on y attache, celui de « banderole »; puis à Syllab. A, 288, où le complexe , lu en accadien SURRU (peut-être de la racine SUR « pousser en avant »), est interprété *kalû* « instrument » (hébr. כלי), sans doute en appliquant ce mot à quelqu'un des apparaux servant à la navigation, à une partie du gréement du navire ().

LA = *kalû*, dans la langue .

LABAR (ou LAMAS) = *kalû*, dans la même langue. Quelques-unes des expressions qui suivent sont peut-être empruntées au même dialecte (d'après l'analogie de la troisième et de la quatrième avec une de celles qu'on vient de voir), bien que la chose ne soit pas notée par une glose.

ḌU-MÂ = *kalû*; il semble être encore ici question de quelque chose appartenant au navire, MÂ.

BAT-AN (ou BAT-ANA) = *kalû*. Ceci paraît se rapporter à la lecture du nom de la ville de « la forteresse divine », sur la frontière d'Élam, appelée en assyrien sémitique *Kalu*. C'est là que Sargon vainquit le roi élamite Khoumbanigas (Khors. l. 23; Sarg. Nimr. l. 7; Sarg. cyl. l. 17).

présent, si, dans ce cas, il se lisait ŚI, GUN, ou bien par un tout autre mot. On serait cependant tenté de donner la préférence à la lecture ŚI, en se souvenant de l'existence d'un radical ŚI « remplir, compléter » (ESC, p. 73), qui aurait pu produire un nom des reins, comme la racine כלה a donné naissance à leur désignation sémitique. Nous ignorons aussi par quel enchaînement d'idées le même caractère a représenté les notions de « rouge » et de « rein », entre lesquelles

LURRA = *kalû*. LUR, ici et dans l'exemple suivant, est écrit par le même groupe complexe qu'un peu plus haut.

LUR GAL = *kalû*.

NUPÂ = *kalû* « cohibition magique » (de כלא); l'accadien signifie mot à mot « non conjuré », comme je le montrerai dans une prochaine étude sur le radical PÂ. La glose [cuneiform] indique plutôt un synonyme que la prononciation.

KA-KIR = *kalû sa me* « vase à eau ». Il faut comparer à la formation de ce composé et des suivants W. A. I. II, 30, l. 11, a-b, où nous avons KA = *saqû sa me* « l'action de boire (de l'eau) ».

KA-ŚI = *kalû sa me* « vase à eau ». Notre caractère [cuneiform] entre ici dans un nom désignant un vaisseau à mettre des liquides; ceci est important à noter et à mettre en parallèle avec la parenté étymologique qui existe dans les langues sémitiques entre כלי « vase, vaisseau » et כליה « rein ».

KA-LAL = *kalû sa me* « vase à eau ». Sur les acceptions du radical accadien LAL « être plein » et « verser, répandre », voy. ESC, p. 48-50.

KA-NAK-US = *kalû sa me* « vase à eau ». NAK est le radical accadien bien connu qui signifie « boire »; US a le sens de « prendre » (*emidu*) et de « servir » (*abadu*), Syllab. AA, 19; cf. Syllab. A, 228, US = *ridû* « serviteur ».

KUDURRU = *kalû sa me* « vase à eau ». KUDURRU est manifestement un mot emprunté à l'assyrien, mais quelque peu détourné de sa signification originale dans cette langue, qui était « couronne »; on l'avait probablement appliqué à un bassin de forme ronde.

ŚUN = *kalû* (de כלה) *sa ameli* « consomption de l'homme ».

nous ne voyons pas d'affinité. Serait-ce à cause de la couleur du viscère?

J'ai dit tout à l'heure que les deux signes et étaient équivalents, comme prononciation, et se lisaient également ḌAR ou DAR (Syllab. A*, 200; AA, 13; W. A. I. II, 29, l. 73, a). Cette lecture coïncide, du reste, avec deux ordres de significations fort différents entre eux, avec deux radicaux accadiens homophones, mais que l'on ne saurait confondre. Il est assez probable, mais pourtant ceci demande une soigneuse et nouvelle vérification sur les originaux, que chacun des deux caractères qui se lisent ainsi correspond, comme idéogramme, à l'une de ces significations, à l'un des deux radicaux ḌAR ou DAR, quoique leur homophonie ait pu, d'une manière toute naturelle, amener fréquemment leur échange.

Le sens du premier radical accadien ḌAR ou DAR est certain. C'est « varié, mélangé de couleurs », assyrien *birmu* ou *burrumu*, conf. hébr. ברומים, arabe بَرِيم. La comparaison des passages parallèles de Assourn. col. I, l. 79, et Assarh. col. I, l. 21, montre dans des textes assyriens l'échange des deux orthographes *lubulti ṬAR* et *lubulti birme* « des vêtements de couleurs variées ». W. A. I. IV, 21, 1, l. 3-4, traduit l'accadien TÛ ŚIK ḌAR « un vêtement d'étoffe de couleurs variées » par *samlinna burruntav* « un vêtement (*samlinna*, de la racine שמל, arabe شمل; conf. hébr. שמלה, et, par métathèse, שלמה) de couleurs variées (*burruntav* pour *burrumtav*) ». Dans W. A. I.

II, 37, l. 32, a, b, c, un oiseau appelé, en accadien, NAM. BIR ḌAR « oiseau de couleurs variées » a pour nom assyrien *burumtav*, qui en est la traduction, puis *ṭarru*, qui est le nom accadien lui-même, emprunté par la population sémitique, comme un grand nombre de noms d'animaux qui se trouvent ainsi n'avoir aucune analogie dans les autres idiomes de Sem (voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 113).

Cette acception paraît appartenir spécialement au tracé . Les significations de ḌAR (ou peut-être simplement DAR, car il est encore douteux que la phonétique accadienne ait admis l'articulation Ḍ devant une autre voyelle que U) sont ainsi données dans Syllab. AA, 13 : *tarruv*, *litû*, *sutturu*, *peṣu*. En l'absence d'exemples que nous puissions emprunter aux textes et qui nous guident d'une manière sûre, il reste trop d'incertitude et trop de chances d'erreurs dans une tentative d'explication de ces mots isolés pour que je l'ose entreprendre, surtout dans un travail où je tiens, autant que possible, à ne produire que des résultats solides. J'aime mieux avouer franchement mon ignorance, et signaler un *desideratum* à ceux qui seront plus habiles et mieux préparés que moi, plutôt que de me lancer dans des conjectures insuffisamment étayées. Par la même raison, je me bornerai à enregistrer, sans essayer d'explication, ce que nous lisons dans W. A. I. II, 27, l. 6-8, et 29, l. 73-75 :

ḌAR = *śalatuv*.

ḌAR = *litû*.

ḌARḌAR = *ḫubbû*.

Une des explications assyriennes, comme on le voit, y est conforme à une de celles du Syllabaire AA, dans lequel *tarruv* n'est sans doute pas un mot sémitique, mais le mot accadien assyrianisé.

Nous sommes sur un terrain plus solide avec W. A. I. II, 62, l. 54, c-d, où ḌAR est traduit *aṣu sa iṣi u qani* « la pousse des arbres et des roseaux ». La copie porte fautivement ; mais M. Sayce (*Assyr. gramm.* p. 11, n° 114) a relevé ailleurs la traduction de par *aṣu*. Nous avons là une indication qui me paraît sûre, relativement à l'ordre d'idées dans lequel on devra chercher les autres acceptions du second radical accadien ḌAR ou DAR.

Il importe encore de distinguer soigneusement de un autre caractère, bien voisin de forme, mais d'une signification toute différente, . Celui-ci figurait dans Syllab. A, 105; mais, tel que ce document nous est parvenu, la lecture accadienne et l'explication du signe en question y font défaut; une fracture les a enlevées. Heureusement que, pour ce qui est du sens, les textes que nous possédons nous permettent de l'établir avec certitude. L'acception la plus habituelle est celle de « miel », en assyrien *dispu*, hébreu דבש. Dans une prière bilingue pour « le roi, pasteur de son pays », on souhaite que « le miel et le lait [coulent] en canaux [pour lui] » (W. A. I. IV, 18, 3, l. 29-30). L'accadien dit ... X NINUNNA χÎGAL... et la version assyrienne

[cuneiform]... *dispa ḫimeta*[1] *ḫigalli*...; c'est le pendant exact de l'expression biblique pour exprimer le plus haut degré de l'abondance, « la terre où coulent le lait et le miel », ארץ זבת חלב ודבש (*Exod.* III, 8 et 17; XIII, 5; *Lévit.* X, 24; etc.). L'« abeille », *nubtav* (ar. نوب), s'appelle, en accadien, [cuneiform] NIM X « la mouche à miel » (W. A. I. II, 7, l. 48, g-h; 5, l. 23, a-b). « Miel » n'est, d'ailleurs, qu'une acception dérivée pour le radical accadien qu'exprime l'idéogramme [cuneiform]; la signification verbale première était « être doux, mielleux », l'opposé d'« être amer ». C'est ainsi, et avec cette opposition, que nous lisons dans W. A. I. II, 17, l. 36 et 37, a-b :

Accadien.

[cuneiform]	[cuneiform]
UMMEGALAL	GA.....E
La nourrice[2]	douce[3].

[1] Il serait plus exact de traduire « crème » que « lait », car c'est la nuance précise qu'exprime en assyrien *ḫimetu* (sur d'autres exemples de ce mot, voy. ESC, p. 195), de même qu'en hébreu et en araméen son correspondant חמאה. Le terme propre pour « le lait » purement et simplement est dans l'assyrien *alibu*, correspondant à l'hébreu חלב (W. A. I. IV, 62, col. 2, l. 4). M. Friedr. Delitzsch (*G. Smith's Chaldæische Generis*, p. 285) a très-heureusement analysé l'accadien NINUN, ét. prol. NINUNNA, que traduit *ḫimetu*. C'est un composé NI-NUN, de NI, que W. A. I. IV, 26, 7, l. 47-48, traduit *saman* « graisse » (hébr. שֶׁמֶן), et de NUN, entendu comme dans Syllab. A, 129, où il est expliqué par *rabû*. NINUN désigne donc proprement une « chose très-grasse ». C'est un nom composé qui n'a pu prendre naissance que pour désigner ce que nous appelons proprement la crème.

[2] Sur l'analyse de ce mot composé, voy. ESC, p. 38.

[3] M. à m. « faisant douceur »; le premier élément du composé GA

Assyrien.

museniqtav *sa* *tulusa*
La nourrice[1] qui sa mamelle[2] (est)

ṭâbu
douce[3].

Accadien.

UMMEGALAL SISA
La nourrice amère[4].

est sûrement le radical GAR, dont la consonne finale, comme il arrive tant de fois en cas pareil, est tombée devant la consonne initiale du radical représenté par le caractère . C'est à tort que, dans ESC, p. 38, j'ai transcrit GAḌAR et traduit «flétri, desséché»; je confondais alors avec , et j'interprétais fort mal *ṭâbu*, que je méconnaissais.

[1] De ינק.

[2] De la racine תלל, comme *tul* (תל) «élévation, monticule, colline». Dans Syllab. A, 248 et 249, nous avons :

AMAS. . *śuburu* «hauteur, sommet».

UBUR. . *tulû* «mamelle».

[3] M. à m. «bonne».

[4] Participe d'un verbe SIS.

Assyrien.



museniqtav	*sa*	*tulusa*
La nourrice	qui	sa mamelle



marru
(est) amère.

III. — Pour le caractère , Syllab. A, 178 et 179, enregistre deux significations et deux lectures accadiennes qui y correspondent :

DIRI = *adru.*
ŚÂ = *śâmu.*

Le sens du premier mot est certain. L'assyrien *adru* (עדר, conf. l'arabe غدر) veut dire « obscur, sombre », et l'accadien DIRI également. C'est pour cela que le « nuage », assyrien *urpatu* et *urpu* (d'une racine ארף « s'étendre, être étendu », arabe ورف), s'appelle, en accadien, IMI-DIRI, mot à mot « région du ciel (voy. Syllab. AA, 50) sombre » (sur l'équivalence de , passant comme expression idéographique dans les textes assyriens, avec *urpatuv*, voy. W. A. I. III, 59, 7, l. 2). Dans W. A. I. II, 39, l. 45-46, e-f, DIRI, pris substantivement pour désigner « l'obscurcissement, l'occultation » d'un astre, est traduit par *sutruruv*, infinitif de l'iphtalel du verbe שור « couvrir, cacher », ghez ሰወረ፡, *ḥalabu*, infinitif du kal de חלף, qui, comme on le sait, prend, en assyrien, l'acception particulière de « vêtir, revê-

tir », et, par suite, « recouvrir », et enfin *da'mu*, de la racine דעם « couvrir, obscurcir » (cf. l'arabe دغم). Voyez, du reste, ESC, p. 208 et 211.

Si l'on ne consultait que les analogies philologiques avec les idiomes de Sem autres que l'assyrien, le sens de ŚÂ = *śâmu* devrait être identique à celui de DIRI = *adru*. En effet, il est bien difficile de ne pas rapprocher *śâmu* ou *śiamu* (סחם) de l'arabe سَخَمَ « être noir », سُخْمَةٌ « noirceur », et de l'araméen שחם « brun, noir-rouge » (voyez Friedr. Delitzsch, AS, p. 112). La signification de « sombre, obscur » irait très-bien dans le pronostic suivant d'une tablette astrologique (W. A. I. III, 59, 8) :

[cunéiformes] (glose [cunéiformes])

sa *urpu* *śiamu*

Que nuage sombre

[cunéiformes]

ina *same*

dans le ciel

[cunéiformes] (glose [cunéiformes])

ittanaskan[1]

il y ait,

[cunéiformes][2] (glose [cunéiformes])

ina *yumi* *sâru*

dans la journée vent.

[1] Ittanaphal du verbe שכן.

[2] Expression graphique allophone, née de l'accadien IMI ZIA « vent

Il n'y a aucun renseignement positif à tirer des noms de vêtements contenus dans la tablette W. A. I. II, 25, 1 (plus complet dans Lt 19), fragment de lexique des synonymes assyriens, bien qu'il y soit à deux fois question d'habits de la couleur ainsi désignée : l. 11, g-h, *ḥussû* ou *russû* = *lubaru śâmu;* l. 51, g-h, *śamtuv* = *naḥlaptav ṣiri.* Ce dernier exemple est placé à côté de la mention du « vêtement noir », *naḥlaptav ṣalimtuv,* d'où résulte encore une forte présomption qu'il s'agit d'une couleur foncée.

Mais la signification précise et spéciale de *śâmu* paraît être, d'après d'autres indices, « bleu foncé, bleu tirant sur le noir » ou plus génériquement « bleu », signification que Sir Henry Rawlinson a depuis longtemps appliquée au passage de Syllab. A, 179 (voy. Norris, AD, t. I, p. 264), et qui est encore parfaitement admissible comme désignation d'un nuage de tempête dans le pronostic atmosphérique que nous citions tout à l'heure.

En effet, ŚÂ, comme nom de couleur, a pour synonyme, traduit également à l'habitude par *śâmu* (voyez W. A. I. II, 26, lignes 44 et 45, e-f), GUK (sur la lecture phonétique de ce signe, voy. Syllab. FF, 41-46). Et ici la signification n'est plus douteuse, car je lis dans un fragment poétique encore inédit, A-ABBA ANA DIM GUK = *tamtuv kima samami śamtuv,* ce qu'il n'y a pas moyen de ne pas traduire « la mer bleue comme le ciel ». Ailleurs, dans

soufflant », qu'elle représentait originairement; sur le radical ZI « souffler », voy. ESC, p. 98.

la prescription d'une formule magique, nous avons ŚIK GUK = *sipatu zarqitu* « une étoffe bleue », cf. syr. ܙܪܩ, arabe زرق. Le TAQ GUK, pierre précieuse dont il est très-fréquemment fait mention, et dont le nom se traduit en assyrien *śantu*, pour *śamtu* (W. A. I. II, 19, 2, l. 47-48), est donc une « pierre bleue », lapis-lazuli ou turquoise. C'est bien évidemment le שהם ou אבן השהם de la Bible, et les textes cunéiformes fournissent ainsi la première indication un peu solide pour l'explication de ce nom qui a tant tourmenté et tant divisé les interprètes.

En même temps, la planète Mercure est appelée ou (W. A. I. II, 49, l. 9, e-f, conf. l. 31, e-f; voyez Sayce, *Transact. of the Soc. of Bib. Archæol.* t. III, p. 168), de même que nous avons vu Mars désigné comme « l'étoile rouge », que Vénus est ou « l'étoile blanche », et Saturne ou « l'étoile noire » ou « obscure ». Ces désignations sont en rapport avec la coloration apparente des planètes à l'œil, et aussi avec les couleurs symboliques qui leur étaient consacrées (voyez mon *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 369 et suiv.); à ces deux titres, la qualification qui convient spécialement à Mercure est celle de « l'astre bleuâtre ».

Cependant, quoique ŚÂ et GUK soient donnés comme synonymes et traduits également par *śâmu*, il me semble que l'on peut distinguer assez nettement, dans les textes, une nuance de signi-

fication entre ces deux mots accadiens, nuance qui manque à l'assyrien *śâmu*. GUK est le bleu franc, comme celui du ciel et de la mer, ŚÂ une couleur plus sombre et moins décidée, bleuâtre, noir-bleu ou gris-bleu. Beaucoup de peuples n'ont qu'une seule expression pour dire « gris » et « bleu »; dans certaines parties de la France, on dit encore « un cheval bleu » pour un cheval gris de fer. Il me semble que c'est dans ce dernier sens qu'il faut entendre [cuneiform], quand on le trouve employé pour désigner la couleur d'un chien (W. A. I. II, 6, l. 21, a), d'un ours (W. A. I. II, 6, l. 41, c), ou ailleurs celle d'un cheval. De même, la qualification de *iṣṣur śâmu* donnée, en assyrien, à une grande espèce de vautour (W. A. I. II, 37, l. 29, c; voyez Friedr. Delitzsch, AS, p. 111), me paraît caractériser une de celles dont le plumage est d'un gris cendré.

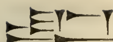
Après avoir essayé de déterminer les désignations idéographiques et les noms, tant accadiens qu'assyriens, des principales couleurs autres que le blanc et le noir, je crois qu'il peut y avoir quelque intérêt à rapporter ici, avec une traduction interlinéaire, deux textes où nous trouvons ces expressions rassemblées. Ce sont, d'ailleurs, des exemples bons à mettre sous les yeux du public savant, des textes assyriens, comme nous en avons un certain nombre, écrits presque exclusivement d'une manière idéographique, mais où les idéogrammes, dans leur succession, suivent exactement, et sans jamais y déroger, l'ordonnance de la

phrase sémitique, et y mêlent de distance en distance quelques éléments phonétiques dont le caractère assyrien est incontestable. On verra du premier coup d'œil à quel degré ces textes assyriens idéographiques diffèrent des textes accadiens, avec lesquels on a cherché à les confondre, mais où la partie phonétique donne les mots et les formes d'une langue tout autre que l'assyrien, de même que l'ordonnance des éléments grammaticaux de la phrase révèle un mécanisme et un génie qui n'ont rien de commun avec ceux des idiomes sémitiques.

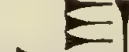
Le premier de ces textes est un document astrologique (W. A. I. III, 56, 1) qui énumère, avec les pronostics qui en résultent, les diverses apparences que peuvent présenter des éclipses survenant dans le mois de doûz (tammouz), du 1er au 15. Pour ceux des lecteurs qui ne sont pas familiarisés avec l'écriture cunéiforme, je note tout ce qui est d'expression idéographique et de phonétisme.

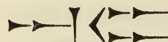
1.					
idéogr. [1]	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḥ*	*dûzi*	*yum*	*ristanu*	*atalû*
Dans	le mois	de douz,	le jour	premier,	une éclipse

[1] Cet idéogramme, avec cette signification, est exclusivement propre aux documents assyriens; on ne le rencontre jamais dans un texte accadien.

			
idéogr. *va* idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
issakan va ina	*sâri*	*ristani*	*izaraḥ*
a lieu et dans	le point de compas [1]	premier [2]	commence [3]

				....
va	idéogr.	idéogr.	idéogr.	
va	*inamar*	*sar*	*rabû*	....
et	est visible [4],	un roi	grand	[il y aura.

2. 				
idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḥ*	*dûzi*	*yum*	*sannu*
Dans	le mois	de douz,	le jour	deuxième,

				
idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
utalû	*issakan*	*va*	*ina*	*sâri*
une éclipse	a lieu	et	dans	le point de compas

[1] *sâru*, שער, est originairement «porte»; de là il s'applique aux «points cardinaux», qui sont les quatre portes du ciel; enfin, par extension, il devient les «vents» qui soufflent de ces points.

[2] Le sud. L'ordre des points du compas était sud, nord, est, ouest (W. A. I. ii, 29, l. 1-4, g-h; voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 139 et suiv.).

[3] זרח est le verbe qu'exprime habituellement l'idéogramme dans les textes astronomiques.

[4] = *namaru* est une équivalence bien connue.

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
sanni	*izaraḥ*	*va*	*inamar*	*sar*
deuxième [1]	commence	et	est visible,	le roi

idéogr.	idéogr.	.....
irṣiti	*sarra*	....
de la terre	un roi	....

3.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḥ*	*dûzi*	*yum*	*salsû*
Dans	le mois de douz,		le jour	troisième,

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*ina*	*sâri*
une éclipse	a lieu	et	dans	le point de compas

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
salsî	*izaraḥ*	*va*	*inamar*	*zunni*
troisième [2]	commence	et	est visible,	pluies

u	idéogr.	......
u	*mili*	....
		[*issakanu*
et	inondations	[auront lieu.

[1] Le nord.
[2] L'est.

4.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḥ*	*dûzi*	*yum*	*ribu*
Dans	le mois	de douz,	le jour	quatrième,

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*ina*	*sâri*
une éclipse	a lieu	et	dans	le point de compas

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
ribi	*izaraḥ*	*va*	*inamar*	*ina*
quatrième[1]	commence	et	est visible,	en

idéogr.	idéogr.	. . . . .
mat aḥarri	*sibirru*	. . . . .
Syrie	la récolte	. . . . .

5.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḥ*	*dûzi*	*yum*	*ḥansu*
Dans	le mois	de douz,	le jour	cinquième,

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*kakkab*	*rǎbû*
une éclipse	a lieu	et	la grande	étoile[2]

[1] L'ouest.

[2] Nom d'une étoile fixe.

idéogr. *ut*	idéogr.	idéogr.	idéogr.
..... *ut*	*śunqu*	*ina*	*mati*
est en ascendance[1],	famine	dans	le pays

idéogr. *si*
ibbasi
il y aura.

6. idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḫ*	*dûzi*	*yum*	*sissu*
Dans	le mois de douz,		le jour	sixième,

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*piṣû*	*sin*
une éclipse	a lieu	et	(est) blanche[2],	le dieu Sin

iqribi	.....
iqribi	....
les prières	[exaucera.

7. idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḫ*	*dûzi*	*yum*	*śibu'u*
Dans	le mois de douz,		le jour	septième,

[1] Le sens de cette expression paraît certain, d'après de nombreux exemples des documents astronomiques et astrologiques; mais on n'en connaît pas encore la lecture.

[2] Ou plutôt ici blanchâtre. Il s'agit maintenant des différentes colorations que peut présenter le disque de l'astre éclipsé.

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*ṣalmu*	*sin*
une éclipse	a lieu	et	(est) noire,	le dieu Sin

zinuti	idéogr. [1]	idéogr.
zinuti	*ana*	*mat aḥarri*
des aliments [2]	à	la Syrie

. . . . .

. . . .

[donnera.

8.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
	ina	*araḥ*	*dûzi*	*yum*	*samnu*
	Dans	le mois	de douz,	le jour	huitième,

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*śâmu*	*iklu*
une éclipse	a lieu	et	(est) bleuâtre,	le champ

u	*agar*	. . . . .
u	*agar*	. . . .
et	la terre cultivée [3]	. . . .

[1] Expression idéographique exclusivement propre aux textes assyriens, inconnue aux accadiens.

[2] Cf. hébr. זון.

[3] Cf. hébr. אכר « agriculteur, laboureur ».

9.

idéogr.	idéogr. idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḫ dûzi*	*yum*	*tisu'u*
Dans	le mois de douz,	le jour	neuvième,

idéogr. idéogr. *va* idéogr. idéogr. *su* idéogr. idéog.
atalû *issakan* *va* *arqu* *nasu* *mat* *nakiri*
une éclipse a lieu et (est) jaune, spoliation [1] du pays ennemi.

10.

idéogr.	idéogr. idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḫ dûzi*	*yum*	*esru*
Dans	le mois de douz,	le jour	dixième,

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*pilû*
une éclipse	a lieu	et	(est) rouge,

idéogr.	*ganzu*	....
mat akkadi	*ganzu*	
le pays d'Accad	le trésor [2]	....

[1] De la rac. נשא qui, du sens d'« élever, porter », passe à celui d'« enlever », puis de « dépouiller ». W. A. I. II, 16, l. 14-17, d : *tallik tassâ ekil nakri* — *illik issâ ekilka nakru* « tu vas, tu dépouilles le champ de l'ennemi; — il vient, il dépouille ton champ, l'ennemi. »

[2] Hébr. גנז.

11.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḥ*	*dûzi*	*yum*	. . . . .
Dans	le mois de douz,		le jour	onzième,

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*bel*	*nûri*
une éclipse	a lieu	et	le seigneur	de lumière [1]

idéogr.	idéogr.	idéogr.	. . . . .
illak	. . . . .	*mati*	. . . .
arrive,	l'approvisionnement	du pays	. . . .

12.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḥ*	*dûzi*	*yum*	*sannu esru*
Dans	le mois de douz,		le jour	douzième,

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*maṣartu*
une éclipse	a lieu	et	la veille [2]

[1] Le soleil.

[2] Sur la division de la nuit en trois veilles, *maṣarti*, voy. W, A. I. III, 52, 3, verso, l. 57.

		.....
yustaniḫ		
yustaniḫ		......
se termine [1]		......

13.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḫ*	*dûzi*	*yum*	*salsû esru*
Dans	le mois	de douz,	le jour	treizième,

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*sâru*
une éclipse	a lieu	et	(vers) le point de compas

		.....
idéogr.	idéogr.	....
ristanu	*illak*	....
premier [2]	elle se meut	....

14.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḫ*	*dûzi*	*yum*	*ribu esru*
Dans	le mois	de douz,	le jour	quatorzième,

[1] 3e p. aor. istaphal de אנח, hébr. ינח. Le sens est que la fin de la dernière veille de la nuit coïncide avec la fin de l'éclipse. Il s'agit bien évidemment dans ce texte d'éclipses de lune.

[2] Le sud.

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*sâru*
une éclipse	a lieu	et	(vers) le point de compas

		. . . . .
idéogr.	idéogr.	.
sannu	*illak*	. . . . . .
deuxième[1]	elle se meut	. . . . . .

15.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
	ina	*araḫ*	*dâzi*	*yum*	*ḫansu esru*
	Dans	le mois	de douz,	le jour	quinzième,

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*sâru*
une éclipse	a lieu	et	(vers) le point de compas

		. . . . .
idéogr.	idéogr.	
salsû	*illak*	. . . . . .
troisième[2]	elle se meut	. . . . . .

Le second document que je rapporterai, en l'accompagnant d'une traduction interlinéaire, est celui qui donne les augures résultant de l'entrée de chiens

[1] Le nord.
[2] L'est.

de diverses couleurs dans le palais ou dans le temple (Lt 89). Pour ceux qui n'ont pas encore abordé l'étude de semblables textes, ce sera un échantillon bien caractérisé du style de rédaction et d'orthographe des livres auguraux.

Le commencement fait défaut, et la première ligne du fragment parvenu jusqu'à nous est presque détruite.

2.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
kalbu	*arqu*	*ina*	*ekalli*
Un chien	jaune	dans	le palais

idéogr. *ub*	idéogr.	idéogr.
irub	*ekallu*	*suatuv*
est entré,	le palais	celui-ci

idéogr.	idéogr.
tibû	*aṣusu*
fondant avec violence (sera)	son issue[1].

3.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
kalbu	*pilû*	*ina*	*ekalli*
Un chien	rouge	dans	le palais

[1] C'est-à-dire : une catastrophe fondra sur lui ; il sera ruiné violemment.

idéogr. *ub*	idéogr.	idéogr.
irub	*ekallu*	*suatuv*
est entré,	le palais	celui-ci

salmusa	idéogr.	idéogr.	idéogr.
salmusa [1]	*ana*	*nakiri*	*inaddin*
sa paix	à	l'ennemi	donnera.

4.

idéogr.	*ana*	idéogr.	idéogr.
kalbu	*ana*	*ekalli*	*irub*
Un chien	dans	le palais	est entré

va	*manma*	idéogr.	idéogr.	idéogr.
va	*manma*	*iduk*	*ekallu*	*suatuv*
et	personne	(ne) l'a tué,	le palais	celui-ci

salmusa	idéogr. *up*.
salmusa [2]	*iḫlup*
sa paix	sera troublée [3].

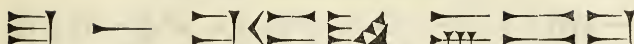
5.

idéogr.	*ana*	idéogr.	idéogr.
kalbu	*ana*	*ekalli*	*irub*
Un chien	dans	le palais	est entré

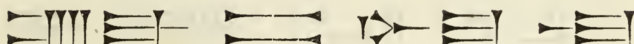
[1] Faute du scribe pour *salmusu*.

[2] Même observation qu'à la note précédente.

[3] De חלף, arabe خلف.



va	idéogr.	idéogr.	*irbiṣ*
va	*ina*	*irsi*	*irbiṣ*
et	sur	le lit	s'est couché,



idéogr.	idéogr.	*nin*	*la*
. *ekallu*	*suatuv*	*nin*	*la*
le palais	celui-ci	personne	ne



idéogr.	*ana*	idéogr. *śu*	idéogr.
emuqa[1]	*ana*	*qatśu*	*ikassid*
la puissance	dans	sa main	prendra[2].

6. 

idéogr.	*ana*	idéogr.	idéogr.
kalbu	*ana*	*ekalli*	*irub*
Un chien	dans	le palais	est entré



va	idéogr.	idéogr.	*irbiṣ*
va	*ina*	*kuśśi*	*irbiṣ*
et	sur	le trône	s'est couché,

[1] Sur la lecture assyrienne de par *emuqu*, voy. Sayce, *Assyr, gramm.* p. 27, n° 317.

[2] C'est-à-dire : personne n'y prendra l'autorité d'une main ferme, grand malheur dans un palais.

idéogr.	idéogr.	*yustaḥrar*
ekallu	*suatuv*	*yustaḥrar*
le palais	celui-ci	sera brûlé [1].

7.

idéogr.	*ana*	idéogr.	idéogr.
kalbu	*ana*	*ekalli*	*iṛub*
Un chien	dans	le palais	est entré

va	idéogr.	idéogr,	*irbiṣ*
va	*ina*	*passuri*	*irbiṣ*
et	sur	le palanquin	s'est couché,

idéogr.	idéogr.	*salmusa*	idéogr.	idéogr.
ekallu	*suatuv*	*salmusa* [2]	*ana*	*nakiri*
le palais	celui-ci	sa paix	à	l'ennemi

idéogr. *in*
inaddin
donnera.

8.

idéogr.	*ana*	idéogr.
kalbu	*ana*	*bit ili*
Un chien	dans	le temple

[1] Istaphal de חרר.

[2] Encore la même faute, pour *salmusu*.

idéogr. *ub*	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
irub	*ilani*	*ana*	*mat*	*remu*
est entré,	les dieux	au	pays	miséricorde

idéogr.	idéogr. *nu*
la	*isakkinu*
ne	feront pas.

9.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
	kalbu	*piṣû*	*ana*	*bit ili*
	Un chien	blanc	dans	le temple

idéogr. *ub*	idéogr.	idéogr.
irub	*bit ili*	*sâtuv*
est entré,	le temple	celui-ci

idéogr. idéogr.	idéogr.
isdusa	*kinu*
ses fondements	(seront) stables.

10.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
	kalbu	*ṣalmu*	*ana*	*bit ili*
	Un chien	noir	dans	le temple

idéogr. *ub*	idéogr.	idéogr.
irub	*bit ili*	*sâtuv*
est entré,	le temple	celui-ci

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
isdusa		*la*	*kinu*
ses fondements		ne	(seront pas) stables.

11.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
kalbu	*śâmu*	*ana*	*bit ili*
Un chien	bleu (gris)	dans	le temple

idéogr. *ub*	idéogr.	idéogr.	*sa*
irub	*bit ili*	*sâtu*	*sa*
est entré,	le temple	celui-ci	ce que

idéogr.	idéogr.
isi	. . . . . [1]
il possède	perdra.

12.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
kalbu	*arqu*	*ana*	*bit ili*
Un chien	jaune	dans	le temple

[1] Nous ignorons encore la lecture assyrienne de ce groupe idéographique complexe, probablement formé sur un composé accadien; mais le sens en paraît bien déterminé par de nombreux exemples des

idéogr. *ub*	idéogr.	idéogr.	*sa*
irub	*bit ili*	*sâtu*	*sa*
est entré,	le temple	celui-ci	ce que

idéogr.	idéogr.
isi	. . . . .
il possède	perdra.

13.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
kalbu	*pilû*	*ana*	*bit ili*
Un chien	rouge	dans	le temple

idéogr. *ub*	idéogr.	idéogr.
irub	*bit ili*	*sâtu*
est entré,	le temple	celui-ci

idéogr. *su*	*iraimusu*
ilisu	*iraimusu*
ses dieux	l'auront en affection [1].

14.

idéogr.	*ritkubu*	*va*
kalbi	*ritkubu*	*va*
Les chiens	se transportent en troupe [2]	et

documents astrologiques et auguraux. L'explication en est due à M. Oppert.

[1] Aoriste du kal de רחם.

[2] Permansif de l'iphteal de רכב.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	*nin*
ana	*bit ili*	*irubu*	*nin*
dans	le temple	entrent,	personne

la	idéogr.	*ana*	idéogr. *śu*	idéogr.
la	*emuqa*	*ana*	*qatśu*	*ikassid*
ne	la puissance	dans	sa main	prendra.

LE DIEU SATRAPE

ET LES PHÉNICIENS DANS LE PÉLOPONÈSE,

NOTES D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE,

PAR M. CLERMONT-GANNEAU.



I.

L'INSCRIPTION DE MAʿÂD.

M. E. Renan a rapporté de Maʿâd, village situé entre Batroun (*Botrys*) et Djebaïl (*Byblos*), dans cette partie de la Phénicie que l'on appelle couramment le *Liban maritime*, un monument intéressant à un haut degré l'archéologie orientale.

C'est une inscription grecque de huit lignes gravée sur un cippe cylindrique de pierre calcaire[1] :

ЄΤΟΥϹΚΓΝ
ΙΚΝϹΚΑΙϹΑΡΟϹ
ϹЄΒΑϹΤΟΥ
ΑΚΤΙΑΚΗϹΘΑΗΟ
ϹΑΒΔΟΥϹΙΒΟΥΑ
ΝЄΘΗΚЄΝϹΑΤΡΑΠ
ΗΙЄЄωΙЄΚΤωΝ
ΙΔΙωΝ

[1] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 241 ; cf. p. 858, *a*. L'original est au Louvre.

La lecture et l'explication de ce texte offraient de sérieuses difficultés, qui ont totalement dérouté les premiers interprètes[1], et que M. E. Renan a résolues magistralement, en prouvant une fois de plus que son autorité, si considérable pour l'épigraphie sémitique, n'est pas moindre pour l'épigraphie classique :

Voici le résultat de son déchiffrement :

Ἔτους $\overline{κγ}$ νίκης Καίσαρος Σεβαστοῦ Ἀκτιακῆς, Θαμὸς Ἀβδουσίβου ἀνέθηκεν Σατράπῃ θεῷ ἐκ τῶν ἰδιῶν.

Il s'agit, comme on le voit, d'une offrande faite au dieu Satrapès par un certain Thamos, fils d'Abdousibos, en l'an 23 de la victoire de César-Auguste à Actium, correspondant à l'an 8 avant notre ère.

L'original présente des fautes grossières qui tiennent, comme le dit M. Renan, à ce que le lapicide de Ma'âd ne savait pas le grec et imitait des caractères dont on lui avait donné le patron; aussi M. Renan corrige-t-il avec raison, sans hésiter, ΝΙΚΝϹ en ΝΙΚΗϹ, ЄЄѠΙ en ΘЄѠΙ, ΘΑΗΟϹ en ΘΑΜΟϹ.

Étant admis ce fait que le lapicide a confondu des lettres qui se ressemblaient, il serait permis de conserver quelques doutes sur les sigles numériques $\overline{\text{ΚΓ}}$, et, partant, sur la date précise du monument.

On pourrait aussi, ce qui serait plus grave encore, faire des réserves analogues sur le nom si sin-

[1] W. Froehner, *Les inscriptions grecques...* (du Louvre), p. 164.

gulier [1] de ce dieu *Satrapès*, où M. Renan est tenté de voir une forme du dieu suprême ou d'Adonis.

Ne serait-on pas, en effet, en droit de se demander si ce nom, difficile à expliquer, ne contient pas quelqu'une de ces méprises orthographiques dont notre lapicide était coutumier [2]? Un tel soupçon, justifié par ces précédents bien constatés, ne peut qu'augmenter l'incertitude où l'on est sur l'origine de cette divinité nouvelle.

M. Renan croit bien, il est vrai, retrouver le nom de Satrapès sur un autre monument provenant de la même localité [3]. Mais cette seconde inscription, qui est gravée sur un cippe en forme de pilastre surmonté d'une corniche, est extrêmement fruste, et la lecture Σατρά[που] n'est qu'une conjecture empruntant sa principale valeur à l'existence conditionnelle, sur le premier monument, du nom discuté, et ne lui prêtant par conséquent d'appui qu'à charge de réciprocité.

[1] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 241 : «On ne peut s'empêcher de songer que ce bizarre hommage à un dieu inconnu fut fait peut-être l'année même de la naissance de Jésus-Christ.»

[2] J'avouerai que je m'étais un moment demandé si nous n'avions pas tout simplement affaire à *Sarapis;* la comparaison des mots CAPAΠIΔI et CATPAΠHI était assez favorable à cette manière de voir. Je n'ai point besoin d'ajouter que ce que je dis plus loin doit faire écarter sans retour cette supposition.

[3] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 242. Cette inscription est de basse époque; elle a paru à M. Renan être du IVe siècle de notre ère.

II.

LE NOM D'ABDOUSIBOS.

Avant d'aborder l'examen de ce point obscur, je demande la permission de présenter quelques observations sur le nom du donateur *Thamos* et sur celui de son père *Abdousibos*.

Ainsi que M. Renan l'a clairement montré, nous avons affaire, sans conteste, à deux personnages de race ou, tout au moins, de langue sémitique; la présence du mot *Abd* « serviteur » dans *Abdousibos* le prouve surabondamment. Reste à déterminer avec quel élément divin est composé ce nom appartenant à la catégorie des noms théophores. C'est cet élément contenu dans OYCIBOC qu'il s'agit d'isoler pour en extraire le nom du dieu qui s'y cache.

M. Renan avait pensé un moment à voir dans *Οὐσιϐός*, *Usib*, une variante de l'*Οὔσῶος* de Sanchoniathon, frère d'Hypsouranios, qu'on a comparé à *Ésaü*[1], mais il ne mentionne cette conjecture qu'avec la plus grande réserve.

Le rapprochement qu'a cru devoir faire M. Blau[2] entre ce nom *Ἀϐδούσιϐος* et le cachet phénicien portant la légende :

לאביו עבד עזיו

[1] *Philon de Byblos*, p. 16 et suiv. Cf. *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, nouv. série, t. XXIII, 2e partie, p. 265.

[2] *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft*, 1867, p. 681; cf. *Idem*, 1868, p. 337, et 1865, p. 535. Cf. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 168.

ne me semble pas admissible. Il faut évidemment lire sur ce cachet *à Abiou, serviteur de Ozziou*. Un nom propre עבדעזיו, *Abdusiv*, comme lit M. Blau, est tout à fait improbable; עזיו est déjà un nom théophore pour עזיהו, de même que אביו est pour אביהו (יהו = יהוה). On ne peut donc voir en tout cas dans עזיו un nom de divinité correspondant à Οὔσιϐός.

Ici encore l'ignorance bien établie du graveur redouble notre anxiété. On pourrait se laisser aller à supposer quelque nouvelle erreur et corriger, comme l'a fait M. Froehner[1] ABΔΟΥϹΙΒΟΥ en ABΔΟΥϹΙΡΟΥ, *serviteur d'Osiris*. Il y aurait même lieu de rappeler à l'actif de cette correction que Ὄσιρις est orthographié Ὕσιρις dans le traité de Plutarque[2]; et que le nom d'*Abdosir*, עבדאסר, qui serait assez exactement transcrit Ἀϐδούσιρος, était porté par des Phéniciens, comme en font foi des témoignages épigraphiques décisifs[3].

C'est dans une autre direction, je pense, qu'il convient de chercher la solution de cet intéressant petit problème.

Une pierre provenant de Saïda (*Sidon*), donnée au Musée du Louvre par M. Waddington et publiée

[1] W. Froehner, *loc. cit.*

[2] Plutarque, *De Isid. et Osir.* XXXIV; il est vrai qu'il s'agit de faciliter un de ces jeux de mots chers aux anciens. Un général d'Artaxerxès portait le nom de Οὔσιρις (Ctésias, I, 41, *a*, 1).

[3] Voyez notamment l'inscription bilingue de Malte, la troisième d'Oumm el-Awâmid, la vingt-troisième *Citiensis* et la deuxième *Citiensis*, à laquelle nous aurons encore à recourir tout à l'heure à propos de עבדאסר.

par lui dans ses additions au *Voyage archéologique* de Philippe Le Bas [1], porte l'inscription suivante :

Ἐπ' ἀγωνοθέτου Ἀπολλοφάνους τοῦ Ἀβδυζμούνου, Διότιμος Ἀβδουβάστιος πάλῃ νικήσας Ἀπόλλωνι Δελφικῷ.

La comparaison avec *Abdousibos* des deux patronymiques sémitiques *Abduzmounos* et *Abdoubastios*, figurant dans ce texte grec gravé à Sidon, est des plus instructives. Ces deux derniers noms sont formés, tout à fait à l'aide du même procédé, par la combinaison du mot עבד, *serviteur*, avec les noms de deux divinités : 1° *Echmoun*, l'Asclépios phénicien; 2° ainsi que l'a parfaitement reconnu M. Waddington, *Pacht*, autrement dit *Bast* ou *Beset*, la grande déesse *égyptienne* à tête de chatte [2].

[1] W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, n° 1866, *c*.

[2] La Βούβαστις, qui avait pour équivalent hellénique Artémis. Le nom propre *Abdoubastios* implique une forme Οὔβαστις, dont il y a peut-être à tenir compte pour expliquer la transcription, toujours un peu obscure, Βούβαστις = *Bast* et aussi le nom de la ville où cette déesse était adorée. *Bast* est une forme mitigée et atténuée de la déesse léontocéphale *Sekhet*, l'amante de *Ptah*, la créatrice de *la race asiatique*.

Je signalerai d'autres indices qui tendraient à confirmer l'existence de cette forme hypothétique Οὔβαστις, et à faire en même temps conclure à l'origine prosthétique de Οὐ : le nom Πετουβάστης, soixante-huitième roi d'Égypte selon le Syncelle (177 = 133), identique peut-être, si l'on admet l'omission d'une lettre par le copiste, avec celui de Πετουβάτης (Syncelle, 75 *a* = 135), ou Πετουβάστις (Eusèbe *Arm.* I, 2183) premier roi de la XXIIIe dynastie (Syncelle, 74 *a* = 135). Ce nom se retrouve sur un papyrus (*Pap. Cas.* 23, 6, 36, 3) avec l'orthographe Πετοβάσ(της). Ces noms, purement égyptiens, se décomposent forcément en *Pet* + *ou* + *Bast*, *Pet* + *o* +

Dans Ἀϐδουϐάσ7ιος, quel que soit le rôle qu'on attribue à la diphthongue οὐ, qu'on la considère comme une prosthèse de βασ7, ou comme une liaison euphonique entre les deux mots Ἀϐδ et βασ7, ou même comme une terminaison de Ἀϐδ, on ne saurait de toute manière la tenir pour radicale[1].

Bast, appartenant à Bast, c'est-à-dire *serviteur de Bast* = עבדבסת, עבדאבסת. Le rôle de *ου*, *ο*, est ici manifeste et permet au moins de faire rentrer dans une catégorie générale la forme Ἀϐδουϐάσ7ιος isolée jusqu'alors.

[1] Si l'on admet dans la première d'Abydos la lecture du nom propre פעלאבסת, *fait, créé, par Bast,* cette forme אבסת, avec son *aleph* initial, serait l'indice de la valeur prosthétique de *ου* dans Ἀϐδουϐάσ7ιος. Il est à noter, de plus, que nous posséderions alors un exemple original d'un nom propre phénicien composé avec celui de la déesse Bast. D'autre part, des formes telles que Ἀϐδουϐάσ7ιος, Πετοϐάσ7ης tendraient à fournir à la lecture du nom פעלאבסת un appui dont elle a besoin, car le *samech* n'est pas certain et apparaît plutôt comme un *mem,* au moins d'après la copie de Devéria publiée dans le *Journal asiatique* (avril-mai 1868, pl. VIII).

Le caractère euphonique de la syllabe οὐ semble être assez bien mis en évidence par la manière dont est transcrit un nom phénicien similaire dans une inscription grecque de Beyrouth (Waddington, *op. cit.* n° 1854, *d*) : Ἀϐίδϐηλος = עבדבעל; cette fois, עבד devant un mot commençant par une consonne est rendu par Ἀϐιδ au lieu de Ἀϐδ, et nous n'avons pas de liaison vocalique entre les deux mots; on pourrait, d'après ce principe, imaginer une transcription Ἀϐιδϐάσ7ιος, variante de Ἀϐδουϐάσ7ιος. Cette observation est d'autant plus fondée que nous en pouvons produire comme vérification une contre-partie exacte : Ἀϐδιϐῶλος, et non Ἀϐδϐῶλος, dans une inscription de Palmyre (Waddington, *Inscriptions grecques et latines,* n° 2596; cf. n° 2569, Ἀϐδασάμσο[υ] = עבדשמש).

Le jeu des *segols* n'est peut-être pas tout à fait étranger à ces réactions phonétiques. En somme, Ἀϐδ est constamment suivi d'une voyelle : Ἀϐδαῖος, Ἀϐδάσ7αρτος, Ἀϐδήλεμος, Ἀϐδήλιμος, Ἀϐδήμων, *Abdalonymus,* etc.; le choc d'une consonne paraît déterminer l'intercalation d'une voyelle entre le ϐ et le δ : Ἀϐ(ι)δ + β. . ., destinée

Cela posé, nous pouvons appliquer le même raisonnement à notre nom réfractaire Ἀϐδούσιϐος, et, puisque nous avons vu que Ἀϐδουϐάστιος devait s'analyser :

Ἀϐδ + (ου) + βάστ(ιος)

nous décomposerons semblablement :

Ἀϐδ + (ού) + σιϐ(ος).

Ces deux équations se correspondent terme à terme. Ἀϐδ s'explique par עבד, *serviteur; οὐ* s'élimine; nous obtenons alors pour le thème divin demandé le reliquat σιϐ(ος), équivalent de βάστ(ιος).

Qu'est-ce que Σίϐ(ος)? L'inconnue est réduite à une puissance moindre; nous avons réussi à abaisser l'équation d'un degré, mais elle n'est pas encore résolue : le panthéon phénicien ne nous fournit aucune divinité du nom de Σίϐ.

C'est au panthéon égyptien qu'il faut encore nous adresser, et nous avons, pour justifier ce recours, toute espèce de bonnes raisons :

1° Ce fait général, mis hors de doute par l'existence de toute une série de noms théophores, que les Phéniciens adoraient certaines divinités égyptiennes et composaient leurs propres noms avec les leurs, par exemple : *Bast*, Abdoubastios; *Ptah*, Abdptah[1];

à éviter la rencontre de trois consonnes; le même effet peut être obtenu en plaçant une voyelle entre le δ et la consonne initiale du mot suivant : Ἀϐδ + (ου)ϐ. . .

[1] Première d'Ipsamboul.

Osiris, Abdosir[1]; et peut-être *Sesun*, Abdsesoum[2]; *Paʿam* (?), Abdpaʿam[3], etc.;

2° L'analogie de structure, l'isomorphisme de Ἀϐδούσιϐος et de Ἀϐδουϐάστιος, ce dernier nom étant incontestablement égyptien;

3° Les traces non équivoques d'une influence égyptienne religieuse[4] dans cette région de la Phénicie, vers l'époque qui nous occupe, traces révélées entre autres faits par le cippe d'Amchît portant la dédicace : ΘΕΑ ΝΕΣΕΠΤΕΙΤΙΣ[5];

[1] Citations dans une note précédente (10).

[2] Trente-quatrième *Citiensis*. Cf. bilingue de *Larnax Lapithou* : *Sesmaï* ou *Sesoumaï*.

[3] Deuxième d'Ipsamboul. Je ferai remarquer que tous ces noms théophores égypto-phéniciens sont de préférence composés avec le mot *Abd* « serviteur »; il y a là un nouveau symptôme qui n'est pas à négliger et qui tend à confirmer encore dans l'explication de Ἀϐδούσιϐος l'intervention d'un facteur égyptien. Cet emploi de *Abd*, au surplus, est fréquent, mais non pas exclusif, car à côté de *Abdosir* nous avons, et cela dans la même inscription (*bilingue de Malte*) : *Osirchamar*.

[4] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 825 : « Comme limite en deçà (de l'influence égyptienne), on peut descendre jusqu'à l'époque romaine. »

[5] M. E. Renan (*Mission*, p. 201) serait disposé à voir dans *Nesepteitis* une déesse égyptienne. Dans ce cas il faudrait lire Θεὰ Νεσεπτειτίς; les dédicaces religieuses avec le nom de la divinité au nominatif sont rares, on en a cependant des exemples : *Voyage archéol. de Ph. Le Bas continué par Waddington et A. Foucart*, n° 144, *Λατοῦς*; n° 334 *d* : Ἀγεμώ; *id.* 335 *a* : Ποσοιδᾶνος, Ἑρμᾶνος, Ἑρακλῆς; *id.* 352 *d* : Ἀθαναία. Il est vrai qu'il s'agit dans ces exemples de *bases de statues*, et qu'alors la présence de ce cas indicatif s'explique à la rigueur. Le monument d'Amchît au contraire est simplement un *autel*, dans la dédicace duquel l'emploi du datif semble plus naturel. On peut se demander dès lors si, malgré l'absence du *iota* adscrit, il ne conviendrait pas de lire Θεᾷ Νεσεπτειτίς (ἀνέθηκεν),

4° A un degré moindre, mais cependant appréciable dans une certaine mesure, l'emploi de l'ère d'Actium, de l'*annus Ægyptiacus Augustorum*, dans une inscription strictement *privée;* cette particularité n'aurait pas autant de signification s'il s'agissait d'un texte revêtu d'un caractère public, l'*æra victoriæ Actiacæ* (ἔτους νίκης) ayant été à titre officiel usitée d'une façon générale en Syrie dans le monnayage de diverses villes : Antioche, Apamée, Séleucie, Rhosus[1].

Toutes ces considérations réunies me conduisent à proposer de voir dans le dieu Σιϐ le nom de la divinité égyptienne ϹЄB, la Terre, le parèdre de la déesse *Nout*, le Ciel.

Ce couple, qui occupe le quatrième rang dans le Panthéon égyptien, correspondait chez les Grecs au couple de *Kronos et Rhéa*[2].

Seb est généralement représenté, sur les monu-

dédié à la déesse par Nescpteitis. L'omission du nom d'une divinité, surtout lorsqu'elle jouit d'une grande notoriété locale, est chose fréquente; de toute façon l'on ne saurait méconnaître la physionomie egyptienne du nom *Nesepteitis*, que ce soit un nom de déesse ou un nom de femme; on pourrait dans cette seconde hypothèse penser avec M. Froehner (*Les inscript. gr.* n° 19) à *Nes-Ptah;* comparez aussi les noms égyptiens tels que *Nes-ta-neb-tà-ti* (Th. Devéria, *Catal. des manuscr. égypt.* III, 46), nom de femme; *Nes-paud-tà-ti* (*id.* III, 53), nom d'homme. Aurions-nous affaire à un nom composé avec celui du dieu Seb, quelque chose comme *Nes-seb-ta-ti,* ou avec celui de *Sepet* (= Sothis ou Sirius) : *Nes-sepet-ta-ti?*

[1] Un autre cas de l'emploi de l'ère actiaque semble se présenter dans une inscription de Belat, aux environs de Byblos. Cf. *Mission de Phénicie,* p. 225.

[2] Lepsius, *Ueber den erst. aegypt. Gœtterkr.* — Cf. S. Reinisch, *Die aegyptische Denkmaeler in Miramar,* p. 102.

ments égyptiens, étendu horizontalement, sous le corps de Nout courbé au-dessus de lui en demi-cercle pour figurer la voûte céleste[1]. Souvent son corps est recouvert de feuillages; il s'offre aussi quelquefois à l'état ithyphallique[2].

Seb et Nout passent pour avoir engendré les autres dieux; c'est pourquoi Seb reçoit fréquemment le titre de *princeps deorum* (*Roupa noutourou*[3]), tandis que Nout est «la mère des dieux[4]».

Suivant M. de Rougé[5], le nom de *Seb* semble signifier le *temps*. Ses symboles sont une *étoile* et une *oie* (oiseau que le dieu porte fréquemment sur la tête), homophones de son nom *Seb*.

Σίϐ est une transcription aussi rigoureuse que possible de *Seb;* la légère variation vocalique $i = e$ est absolument négligeable, d'autant que la vocalisation égyptienne paraît avoir eu toutes les indécisions de la vocalisation sémitique, et que l'épellation des groupes hiéroglyphiques constituant le nom de cette divinité comporte une certaine latitude.

Il résulte en effet d'une note qu'a bien voulu me remettre à ce sujet un illustre égyptologue, le Dr S. Birch, que le nom de ce dieu s'écrit : 𓅬𓃀 et plus rarement : ⋆𓃀; dans le premier groupe l'*oie* 𓅬 a la valeur syllabique *Sa;* dans le second groupe l'*étoile* ⋆

[1] E. de Rougé, *Notice sommaire des monuments égyptiens*, p. 135 (tirage de 1876).

[2] P. Pierret, *Catalogue de la salle historique*, p. 201.

[3] Reinisch, *op. cit.*

[4] Cf. Rhéa, Μήτηρ τῶν θεῶν.

[5] E. de Rougé, *op. cit.* p. 136.

a pour équivalent 𓋴𓃀 *Seb* : le 𓋴 est proprement la syllabe *Su*. Il s'ensuit que le nom du dieu devrait être *Sab* ou *Sub*, mais il ne se rencontre jamais avec les voyelles *a*, *u*. Le 𓋴 paraissant d'autre part s'employer comme une simple consonne, on transcrit le mot par *Seb* ou plutôt par *SB*.

Notre transcription grecque tendrait, si on la voulait prendre tout à fait au sérieux, à faire lire de préférence *Sib*. Il appartient aux égyptologues d'apprécier la valeur de cette indication. En tout cas, si la forme primitive est *S'B* comme cela me paraît établi par la note du D[r] S. Birch, un tel groupe appelait naturellement une prosthèse *oŭS'B;* une épenthèse consécutive produit le *i* qui doit probablement sa coloration vocalique à l'influence de la sifflante *S* : *oŭSĭB*.

Il est difficile de déterminer si l'épenthèse et la prosthèse se sont, l'une ou l'autre, ou bien l'une et l'autre, produites sur le terrain égyptien, sémitique ou grec. Je ne puis sur ce point délicat que renvoyer aux considérations présentées dans les notes p. 162, 163, et rappeler que la transcription Ἀϐίδϐηλος à côté de Αϐδιϐῶλος nous autorise à admettre des transcriptions hypothétiques telles que Ἀϐιδϐάστιος et, par suite, Ἀϐίδσιϐος, répondant à Ἀϐδουϐάστιος et Ἀϐδούσιϐος.

Je crois donc qu'on peut sans témérité voir dans Abdousibos un Phénicien adorateur du dieu égyptien Seb, un *Abdseb*, *Abdsib* ou *Abdousib*, עבדסב, עבדאסב, dont le nom rentre tout naturellement dans la catégorie des *Abdosir*, *Abdptah*, *Abdbast*, etc.

III.

LE NOM DE THAMOS OU THANOS.

Voilà pour le nom d'Abdousibos.

Pour ce qui est de celui du père du donateur, *Θαμός*, M. Renan serait disposé à le rapprocher du nom hauranien si répandu *Θαιμός*, *Teym*, تيم[1].

On pourrait aussi songer, puisque nous avons déjà constaté un contact égyptien positif, au nom égyptien *Θαμοῦς*[2]; mais il vaut peut-être mieux rester sur le domaine sémitique strict et comparer le nom תאם qui est porté par un Phénicien dans la deuxième *Citiensis*. תאם veut dire *jumeau*, *Δίδυμος*; c'est de là que vient, par l'intermédiaire d'une forme תָּאמָא, le nom, ou le surnom, de l'apôtre *Θωμᾶς*[3], originaire d'Antioche. La transcription *Θαμός*[4], à côté de *Θωμᾶς*, n'a rien d'inadmissible; elle peut se rattacher à une forme dérivée de תאם sans l'intervention du son *o*[4].

Dans l'inscription phénicienne de Citium dont je viens d'invoquer le témoignage, le personnage appelé תאם figure précisément en compagnie de noms de tournure assez égyptienne : il est le père d'une

[1] *Mission de Phénicie*, p. 241.

[2] Platon, *Phaedr.* 274. — Polyæn. 2, 3, 5. — Plutarque, *Def. Orac.* 17.

[3] *Évangile selon saint Jean*, XI, 16; XXI, 2, *ὁ δίδυμος*.

[4] Par moment on pourrait croire à un dérivé de תָּם, *parfait, innocent*, bien que l'onomastique sémitique n'ait guère cultivé cette racine תמם, du moins anciennement.

certaine Amatastoret (servante d'Astarté), femme de *Abdosir*, fils de *Abdsesoum*, fils de *Hor*[1]: עבדאסר בן עבדססם בן חר···אמתעשתרת בת תאם בן עבדמלך. Le premier de ces trois derniers noms assurément, peut-être même tous les trois, nous reportent à l'Égypte.

Je ne voudrais pas pousser ce rapprochement trop loin; je ne puis cependant m'empêcher de faire remarquer que, par une curieuse coïncidence, ce *Tam*, ou *Team*, de Citium est le fils d'un *Abdmolek*, c'est-à-dire d'un personnage appelé *Serviteur de Molek*, autrement dit *Moloch*. Or le dieu Moloch, par l'assimilation bien connue qui en a été faite avec *Kronos*, se trouve, par cet intermédiaire, relié directement à Seb, au *Kronos* égyptien. De sorte que le personnage de Citium תאם בן עבדמלך serait, onomastiquement, l'équivalent du Θαμὸς Ἀϐδουσίϐου de Maʿâd. Il serait piquant que nous eussions affaire à une identité réelle, ce que je ne veux d'ailleurs nullement prétendre, car, entre autres objections, cela

[1] *Horus*. Le nom même de ce dieu peut avoir été porté par des hommes : Ὦρος ou Ὧρος (cf. Pape, *Wœrterbuch der gr. E.* s. v.). Les inscriptions hiéroglyphiques nous offrent des exemples de *Horus* devenu simple nom d'homme (*Musée du Louvre*, n° 310 *bis*; *Papyrus*, III, 22, 23, 24, 25; IV, 3. Cf. *Musée du Louvre, Inscriptions grecques*, n° 3, un Ωρος Ἀάϐυτος, sur une stèle de Tentyra, etc.).

Les fragments de vases de bronze consacrés au Baal du Liban me confirment dans l'opinion que חר = *Horus* : nous y voyons un עבדחר, *Abdhor* = *serviteur de Hor*. Remarquez ici encore, dans la formation de ce nom appartenant à la catégorie des noms théophores égypto-phéniciens, la préférence accordée au type $Abd + x$.

Chez les Grecs, on a un assez grand nombre d'exemples de noms de dieux portés par des hommes (Keil, *Analecta epigraphica*, p. 95. Cf. Foucart, *Voyage archéologique de Le Bas, Arcadie*, p. 152).

assignerait une date bien basse à la deuxième *Citiensis*.

J'ai raisonné, jusqu'à ce moment, dans l'hypothèse reçue où le groupe, certainement fautif, ΘΑΗΟϹ, devrait être corrigé en ΘΑΜΟϹ. Cependant, si l'on tient compte des habitudes de notre lapicide qui semble n'avoir confondu, dans la gravure de son modèle, que des lettres très-voisines par la forme; si l'on réfléchit que le *mu*, dont nous n'avons malheureusement pas un seul spécimen dans toute l'inscription, devait, dans un texte de cette époque, se rapprocher plutôt du type Μ que du type Μ; si l'on considère qu'il y a entre Μ et Η une assez notable différence; si l'on se rappelle enfin que le lapicide a déjà pris un Η pour un Ν (ΝΙΚΝϹ pour ΝΙΚΗϹ), on peut se demander si, cette fois, ce ne serait pas un Ν qu'il aurait pris pour un Η. Dans ce cas, il faudrait restituer ΘΑΝΟϹ. Cette forme n'offre pas beaucoup de prise aux combinaisons de l'onomastique sémitique :

Le Θάννος, de Fl. Josèphe (*Ant. jud.* VII, II, I), auquel on pourrait être tenté de recourir, ne semble guère pouvoir être autre chose qu'un quiproquo de copiste (= *Rekab* de II *Samuel*, IV, 2);

Le nom lybien Θαννύρας (*Hér.* III, 15) est obscur;

Un dérivé de תנן, *fumer*, est peu probable;

L'emploi de תן, *chacal* ou *animal fantastique*, comme nom propre, aurait besoin d'être justifié, bien que nous ayons, en hébreu, une série de noms d'homme analogues : זאב, עכבר, שועל, etc.

Si la lecture *Θάνος* s'imposait et qu'il fallût, à toute force, rendre compte d'une telle forme, le mieux serait peut-être d'essayer de la rattacher à un dérivé fort abrégé de נתן = יתן, *donner*, verbe dont la première radicale est très-faible, et où le thème תן apparaît à nu dans certains cas. *Θάνος* se trouverait alors fort voisin de נתן, *Nathan*, *Ναθάνας*, dont il serait une variante apocopée; *Than*, comme *Nathan*, serait composé avec un nom divin sous-entendu; ici le nom de Seb, du dieu adoré par Abdousibos, père de Than, serait naturellement indiqué.

Mais en voilà assez sur ce sujet.

Il nous suffit d'avoir tiré de ces divers éléments de comparaison une interprétation plausible des noms propres orientaux qui figurent dans l'inscription de Maʿâd.

Avec ces données, on pourrait imaginer pour l'équivalent phénicien de cette dédicace grecque, si d'aventure elle avait été bilingue, une disposition dans le genre de celle-ci :

. . . . 𐤋𐤕𐤃𐤍𐤍

[1] 𐤁𐤍𐤏𐤁𐤃𐤃𐤎𐤁 (ou 𐤍𐤄) 𐤕𐤀𐤍𐤃𐤓𐤄𐤕𐤀

. . . . 𐤁𐤀𐤍𐤄𐤌𐤌 ||| 𐤋

[1] Ou עבדאסב, avec le א prosthétique. A cet état, le nom présenterait les plus grandes analogies graphiques avec עבדאסר, à cause de la ressemblance des caractères ר et ב en phénicien. Il convient d'avoir désormais présente à l'esprit cette possibilité de lecture dans des inscriptions frustes où l'on croirait déchiffrer *Abdosir*, sans hésitation.

IV.

LE DIEU SATRAPÈS, À ÉLIS.

J'arrive maintenant, ou plutôt je reviens, à la question la plus intéressante, celle du dieu Satrapès.

Nous avons vu plus haut les obscurités qui entourent cette divinité, les incertitudes qui planent même sur la forme matérielle d'un nom étrange, s'offrant à nous au milieu d'un texte épigraphique hérissé de fautes évidentes.

Un passage important de Pausanias me semble contenir la preuve qu'il faut bien lire avec M. E. Renan *Satrapès* sur le monument de Maʿâd, en dépit des défaillances possibles du graveur; ce passage va nous fournir du même coup une précieuse indication sur l'existence et la nature du dieu qui porte ce nom inexpliqué.

Pausanias, après avoir décrit les principaux monuments civils et religieux de la ville d'Élis, dans le Péloponèse, nous raconte que, dans le quartier le plus fréquenté de cette ville, s'élevait une statue d'airain représentant un homme de grandeur naturelle, imberbe, les jambes croisées, s'appuyant des deux mains sur une lance. On habillait cette statue de vêtements de laine, de lin et de byssus; on disait qu'elle représentait Poseidon, adoré anciennement au Samicon de Triphylie, et que, transportée de là à Élis, elle y était devenue l'objet d'un culte encore plus grand; les habitants lui donnaient le nom de

Satrapès, et non pas celui de Poseidon, ayant appris ce nom de *Satrapès* à la suite de l'installation des Patréens dans leur voisinage; *Satrapès est un surnom de Korybas :*

Καθ' ὅ, τι δὲ Ἠλείων ἡ πόλις πληθύει μάλιστα ἀνθρώποις, κατὰ τοῦτο ἀνδριάς σφισιν ἀνδρὸς οὐ μείζων μεγάλου χαλκοῦς ἐστιν, οὐκ ἔχων πω γένεια, τόν τε ἕτερον τῶν ποδῶν ἐπιπλέκων τῷ ἑτέρῳ καὶ ταῖς χερσὶν ἀμφοτέραις ἐπὶ δόρατι ἠρεισμένος· ἐσθῆτα δὲ ἐρεᾶν αὐτῷ καὶ ἀπὸ λίνου τε καὶ βύσσου περιβάλλουσι. Τοῦτο τὸ ἄγαλμα ἐλέγετο εἶναι Ποσειδῶνος, ἔχειν δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐπὶ Σαμικῷ τῷ ἐν τῇ Τριφυλίᾳ τιμάς· μετακομισθὲν δὲ ἐς τὴν Ἦλιν τιμῆς μὲν καὶ ἐς πλέον ἔτι ἥκει, Σατράπην δὲ καὶ οὐ Ποσειδῶνα ὄνομα αὐτῷ τίθενται, μετὰ τὴν Πατρέων προσοίκησιν τὸ ὄνομα τοῦ Σατράπου διδαχθέντες· Κορύβαντός τε ἐπίκλησις ὁ Σατράπης ἐστί[1].

Ce passage nous offre, on ne saurait le nier, un commentaire aussi satisfaisant qu'inattendu de l'inscription de Maʿâd.

Nous voilà mis, et cela de la façon la plus formelle, en présence de ce dieu Satrapès qui semblait vouloir se dérober aux curiosités de la critique, et dont l'existence même, à la merci d'une faute d'orthographe, pouvait paraître quelque peu aventurée.

Il est assez extraordinaire de retrouver cette divinité, dont tout concourt à montrer le caractère profondément asiatique, installée vers les côtes occidentales du Péloponèse.

Il y a dans ce fait une première singularité qui nous invite à examiner d'un peu plus près le texte de Pausanias.

[1] Pausanias, VI, 25, 6.

La statue adorée à Élis au IIe siècle de notre ère passait pour représenter Poseidon et même pour avoir été transportée là du Samicon de Triphylie, où ce dieu avait en effet un important sanctuaire, objet de la plus grande et de la plus universelle vénération de la part des *trois* tribus constituant la population de la *Triphylie* voisine de l'Élide : Épéens ou Arcadiens, Minyens et Éléens[1].

Il faut convenir que cette assimilation a quelque chose de peu vraisemblable, étant donnés la description de la statue et surtout le nom insolite du dieu. A la rigueur, ce jeune homme imberbe, appuyé des deux mains sur sa lance, les jambes croisées, pouvait, avec un peu de bonne volonté, être pris pour Poseidon, malgré l'absence de la barbe[2], du trident et de l'attitude traditionnelle. Mais on a de la peine dans cette hypothèse à se rendre un compte satisfaisant de l'origine du nom de *Satrapès* : on peut dire que le dieu *εὐρυκρείων*, *ποντοκράτωρ*, *ποντομέδων ἄναξ*, *εὐρυμέδων*, est le maître, le gouverneur, le *Sa-*

[1] Strabon, éd. Didot, p. 295, 13; p. 289, 3. Ce sanctuaire national était entretenu à frais communs par tous les habitants de la Triphylie.

[2] Sur les représentations, rares mais incontestables, de Poseidon jeune, imberbe, consulter Overbeck, *Griechische Kunstmythologie : Poseidon*, p. 322. Il apparaît ainsi sur un scarabée étrusque, sur des monnaies de Poseidonia, sur un cratère peint de la collection R. Barone de Naples, etc. M. Overbeck eût peut-être dû à ce propos rappeler le texte de Pausanias qui nous occupe, et qui prouve tout au moins que, dans l'antiquité, un jeune homme imberbe appuyé sur une lance, et non sur le trident, pouvait passer dans le peuple, à tort ou à raison, pour une représentation de Poseidon.

trape de la mer; qu'il est, dans la distribution de l'autorité divine, préposé au département maritime; mais cette explication est faible et peu naturelle; cependant, si Pausanias ne nous avait pas transmis d'autres renseignements, nous serions bien forcés de nous accommoder de celui-là et, par suite, d'admettre, faute de mieux, l'existence d'un Poseidon ou *Satrapès* neptunien à Maʿâd, localité appartenant, comme nous l'avons vu, au Liban maritime, et sise à quelques kilomètres de la mer. Après tout, Poseidon avait, à n'en pas douter, un correspondant dans le panthéon phénicien [1].

Mais heureusement nous n'en sommes pas réduits à cette médiocre défaite. Le consciencieux périégète a eu soin de nous conserver sur le Satrapès d'Élis une autre tradition; cette tradition diffère sensiblement de la première et, sans éclairer jusqu'au bout les attaches orientales de ce dieu énigmatique qui relie si inopinément la Phénicie à la partie la plus hellénique peut-être de la Grèce, elle y projette une assez vive lumière.

Pausanias, tout en relatant l'opinion qui voyait dans la statue d'Élis le Poseidon du Samicon enlevé de son ancien sanctuaire, ajoute, avec une nuance d'étonnement saisissable dans l'original, que cette statue de Poseidon ne portait pas le nom de Poseidon, mais celui de Satrapès; il semble même

[1] Cf. le savant mémoire de M. A. Maury *Sur le Neptune phénicien* (*Revue archéologique*, t. V). Voy. aussi mes notes sur *Horus et saint Georges* (p. 31 et suiv.).

résulter des paroles de Pausanias, si on les pèse avec scrupule, qu'avant tout la statue était celle d'un dieu appelé Satrapès; que ce nom, emprunté aux Patréens par les Éléens, leurs voisins, lui était donné à l'époque (*τίθενται*) de Pausanias, à l'exclusion de celui de Poseidon; ce n'est que subsidiairement qu'on voulait reconnaître Poseidon dans ce Satrapès : *ἐλέγετο εἶναι Ποσειδῶνος*.

Cette dernière assertion, motivée peut-être par le renom du sanctuaire du Samicon, par quelque prétention nationale des Éléens qui nous échappe [1], par le besoin de trouver une interprétation courante d'une divinité assurément étrangère, semblerait donc appartenir à ce genre d'attributions populaires plus ou moins forcées que la critique, tout en les enregistrant, a le droit de tenir en suspicion. En somme, la légende éléenne confessait avoir tout pris au dehors en cette affaire : la statue au Samicon, le nom aux Patréens. Cet aveu nous met à l'aise pour rechercher au dehors les tenants de ce Satrapès importé à Élis et adoré d'autre part en Phénicie.

Pausanias ajoute à ces détails un mot qui est toute une révélation et qui nous permettra de nous orienter un peu dans cette voie lointaine.

Satrapès, dit-il incidemment, *est le surnom de Korybas*.

Voilà qui nous éloigne pas mal du Poseidon du Samicon et aussi du terrain hellénique. Cette indi-

[1] Le héros éponyme des Éléens, Éleios, était considéré comme le *fils de Poseidon* (Pausanias, p. 228).

cation, en effet, s'accordant si bien d'un autre côté avec la physionomie franchement barbare du nom de Satrapès, avec la coutume, empruntée aux rites orientaux, d'habiller cette idole comme un mannequin[1], nous lance en plein monde asiatique et nous ramène droit au Satrapès de Maʿâd.

Négligeons, pour l'instant, la grosse question de savoir comment un dieu dont l'extranéité est patente a pu venir s'échouer dans la partie la plus occidentale du Péloponèse; admettons provisoirement l'identité du Satrapès d'Élis avec le Satrapès de Maʿâd, et calculons, en écartant le rapprochement de Poseidon, ce que l'un et l'autre peuvent avoir de commun avec le Korybas mentionné par Pausanias.

V.

SATRAPÈS-KORYBAS ET ATTIS.

L'individualité mythique qui porte le nom de *Korybas*, et qu'il convient pour plus de commodité de

[1] O. Müller (*Handbuch*, 3te Aufl. p. 48), parlant de la garderobe et de la toilette des idoles, dit que cette coutume d'habiller, laver, orner, etc. les statues des dieux part de *Babylone* et va jusqu'en Italie; il cite un grand nombre de faits de ce genre. Cf. Quatremère de Quincy, *Jupiter Olympien*, p. 8 et suiv. Cf. aussi *Lettre de Jérémie* (ch. VI, vers. 2, *Baruch*) : *περιβεβλημένων αὐτῶν ἱματισμὸν πορφυροῦν. Le vêtement des idoles*, dit Jérémie (X, 9), *est la pourpre bleue et rouge :* תכלת וארגמן לבושם. L'*Apollon Amycléen*, dont il est impossible, comme nous le verrons, de révoquer en doute les accointances orientales, avait un *χιτών* que lui tissaient chaque année les femmes dans une maison appelée également *Χιτών* (Pausanias, III, XVI, 2).

considérer indépendamment de sa manifestation mérismatique à l'état de pluralité (les *Corybantes*), apparaît à travers les légendes grecques sous des aspects divers et compliqués.

Κορύβας s'appelle aussi Κύρβας et Κρύβας[1]. Il est le fils de Jasion et de Cybèle, et donne son nom aux Corybantes[2]; il est le père du Mont Ida, du Scamandre, d'Apollon[3] : cet Apollon est l'Apollon crétois, le second des quatre Apollons distingués par Cicéron[4], qui disputa à Jupiter lui-même la souveraineté de la Crète.

Korybas était identifié, à l'époque de Julien, avec le grand *Hélios*, et tenu pour le parèdre et le coopérateur de la mère des dieux, Rhéa-Cybèle[5].

Korybas est donc associé d'une façon intime au culte de la grande déesse asiatique.

Si nous passons aux Corybantes[6], qui sont l'ex-

[1] *Hym. Orph.* 39, 4; *Etymolog. magn.* Cf. *Corpus inscript. græc.* II, 410. Cette fluctuation dans la vocalisation du mot est favorable à l'hypothèse qui cherche au nom de *Korybas* une étymologie phénicienne. Je n'ai d'ailleurs pas besoin de cette conjecture comme point d'appui.

[2] Diodore de Sicile, V, 49 : *Τὸν δ' Ἰασίωνα γήμαντα Κυβέλην γεννῆσαι Κορύβαντα. . . τὸν δὲ Κορύβαντα τοὺς ἐπὶ τοῖς τῆς μητρὸς ἱεροῖς ἐνθουσιάσαντας ἀφ' ἑαυτοῦ Κορύβαντας προσαγορεῦσαι.*

[3] Plutarque, *Fluv.* XIII, 1; Clément d'Alexandrie, *Protrept.* p. 8.

[4] Cicéron, *De natura deorum*, III, XXIII, 57 : « Alter, Corybantis filius, natus in Creta, cujus de illa insula cum Jove ipso certamen fuisse traditur. »

[5] Julien, *Discours V*, CLXVIII : *Κορύβας μὲν ὁ μέγας Ἥλιος, ὁ σύνθρονος τῇ Μητρὶ καὶ συνδημιουργῶν αὐτῇ τὰ πάντα*, etc.

[6] Il ne s'agit bien entendu ici que des Corybantes au point de vue mythique et non pas au point de vue liturgique, ce nom ayant fini

pansion multiple de ce Korybas, en même temps que Korybas en est la condensation, ces rapports se confirment ou s'accentuent.

Strabon discute ou enregistre les diverses opinions concernant l'origine des Corybantes : suivant quelques-uns, les Curètes étaient Crétois, et les Corybantes, *Phrygiens;* suivant d'autres, les Corybantes, ministres *armés* de Rhéa, l'Ida, les Telchines, les Dioscures et les Cabires, seraient venus *soit de la Bactriane*[1], soit de la Colchide. Un des Curètes ou Telchines, Korybas ou Kyrbas, passé de Rhodes en Crète, aurait fondé la ville de Hiérapytna. On voyait dans les Corybantes des δαίμονες issus d'Athéné et d'Hélios.

Les Corybantes étaient aussi considérés comme enfants de Kronos, ou de Zeus, et de Calliope.

Selon Phérécyde de Scyros, cité par Strabon, les neuf Corybantes étaient fils d'Apollon et de Rhétia (Ῥητία).

On leur prêtait encore d'autres parentés : ils étaient fils d'Apollon et de Thalia ou de Myrina, ou de Sokos et de Kombé.

Ils étaient identifiés par les anciens eux-mêmes avec les Curètes, les Dactyles, et les Cabires; sous

par passer aux prêtres consacrés à ce culte spécial. Sur le dieu Korybas et sa résorption d'abord à l'état héroïque, puis à l'état de pluralité simplement liturgique, cf. A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. I, p. 199, 200. Il est permis de faire des réserves sur le rapprochement de Κορύϐας et κορύπτω (=*corusco*).

[1] Strabon, X, 472 : Τοὺς Κορύϐαντας ἐκ τῆς Βακτριανῆς ἀφιγμένους... A noter pour l'origine perse du surnom Σατράπης.

cette dernière forme, ils ont pour père dans la légende phénicienne le fameux Sydyk[1].

Je ne puis songer à toucher ici, même en l'effleurant, au vaste problème dans l'énoncé duquel rentre l'origine des Corybantes et de Korybas. Il me suffit, pour le sujet qui nous occupe, d'avoir marqué les traits les plus caractéristiques de cette légende et dégagé les éléments locaux qui nous permettent de mieux comprendre pourquoi le dieu Satrapès, avec son air exotique, n'est, comme nous en avertit Pausanias, qu'une face du Korybas oriental, et par suite de quelles assimilations plus ou moins capricieuses, mais *historiques*, cette divinité pouvait sous ce vocable recevoir dans le Liban les offrandes d'adorateurs phéniciens.

En somme, pour en revenir à l'objet limité de nos recherches, l'assertion catégorique de Pausanias nous autorise à porter au compte de Satrapès ce qui, dans la mythologie, appartient à Korybas.

Or tout ce que nous venons de voir de Korybas, soit comme individualité, soit comme pluralité, notamment ses relations avec Cybèle, le rapproche sensiblement d'Attis, l'amant de la grande déesse.

Cet Attis, qui nous transporte en Phrygie et en Lydie[2], nous ramène cependant par une bifurcation inattendue *à la Syrie et au Péloponèse, en établissant entre ces deux dernières contrées si diverses une com-*

[1] Sanchoniathon, *Fragm.* 22 : *Διόσκουροι ἢ* Κάβειροι ἢ Κορύβαντες ἢ Σαμοθρᾶκες.

[2] Nonnus, *Dionys.* xxv, 351.

munication directe : il y avait, suivant Plutarque[1], un *Attis syrien* et un *Attis arcadien.* L'Arcadie est limitrophe de l'Élide. Voilà une réplique d'Attis qui coïncide bien étrangement avec le doublet de Satrapès en Phénicie et dans le Péloponèse; à ce parallélisme vient se superposer à merveille l'assimilation de Korybas-Satrapès et d'Attis.

Mais il est possible de serrer encore la vérité de plus près.

Pausanias ne nous parle pas, comme Plutarque, d'un culte d'Attis en Arcadie; mais, en revanche, il nous montre ce culte établi en Achaïe, dans la ville de Dymè, sise à une très-faible distance de la frontière nord-ouest de l'*Élide.* Là s'élevait un temple consacré à Cybèle, à la Mère Dindyméné, et à Attis[2]. Dindyméné équivaut à *Δινδύμη*, mère de Cybèle[3]. Quant à Attis, après avoir fait l'aveu qu'il lui a été impossible de découvrir le mystère de ce dieu, Pausanias résume à son sujet une légende versifiée

[1] Plutarque, *Vie de Sertorius,* t. III, p. 88, éd. Truebner: *Οἷον ὅτι δυεῖν Ἄττεων γενομένων ἐμφανῶν, τοῦ μὲν Σύρου, τοῦ δὲ Ἀρκάδος, ἑκάτερος ὑπὸ συὸς ἀπώλετο.* La fin de ces deux Attis occis l'un et l'autre par le *sanglier,* par un sanglier, pouvons-nous ajouter avec Pausanias (VIII, XVII, 9), qu'avait lancé dans les champs lydiens la jalousie de Zeus, est la répétition de l'aventure d'Adonis, de l'Attis libanais, éventré par le sanglier d'Arès. Maint autre trait rapproche étroitement Adonis et Attis; je me borne à relever celui-là qui s'offre de lui-même à nous au cours de cette étude.

[2] Pausanias, VII, XVII, 9 : *Ἔστι δὲ καὶ ἄλλο ἱερόν σφισι Δινδυμήνῃ μητρὶ καὶ Ἄττῃ πεποιημένον.*

[3] Diodore de Sicile, V, 38. Cf. Nonnus, *Dionysiaques,* XV, 386 : *Δινδυμὶς Ῥείη.*

par Hermésianax et met en regard celle, très-différente, qui avait cours chez les Galates de Pessinonte.

Mais voici qui est encore bien plus frappant. Ces mêmes *Patréens*, que Pausanias nous a dit plus haut avoir enseigné aux *Éléens* le nom de *Satrapès* (surnom de Korybas), possédaient eux aussi dans la partie inférieure de leur ville *un temple de la Mère Dindyméné*, dans lequel Attis *était également adoré.* On y voyait une statue de pierre de Dindyméné, *mais on ne montrait aucune statue d'Attis*[1].

Cette statue d'Attis, qu'ils n'avaient pas, ou qu'ils n'avaient plus, ou qu'ils ne montraient pas, les Patréens avaient-ils cru la reconnaître dans celle qu'on voyait sur la place publique d'Élis, et que les Éléens, *à leur instigation*, appelaient Satrapès? On peut même se demander si c'est bien du Samicon qu'avait été enlevée cette prétendue statue de Poseidon, cette statue qui répondait au nom de Satrapès, qui était exposée en plein air, sans temple, costumée selon le rite oriental, dont le signalement se rapporte si peu à l'iconographie ordinaire du dieu de la mer, et dont la légende elle-même était obligée d'aller demander l'origine onomastique aux Patréens adorateurs d'Attis.

[1] Pausanias, VII, xx, 3 : Ἐρχομένῳ δὲ ἐς τὴν κάτω πόλιν Μητρὸς Δινδυμήνης ἐστὶν ἱερόν, ἐν δὲ αὐτῷ καὶ Ἄττης ἔχει τιμάς. Τούτου μὲν δὴ ἄγαλμα οὐδὲν ἀποφαίνουσι, τὸ δὲ τῆς Μητρὸς λίθου πεποίηται.

VI.

LA STATUE DE SATRAPÈS-KORYBAS ET LES STATUES D'OXYLOS ET D'ELEIOS À ÉLIS.

Nous sommes peut-être maintenant en état d'entrevoir comment les trois noms de Satrapès, Korybas et Poseidon sont réunis par Pausanias sur la tête de la statue d'Élis. Ces espèces de bégaiements de la légende hésitant entre deux noms au moins, sinon trois, sont l'indice d'un embarras qui doit redoubler notre défiance; c'est ainsi que se comporte généralement la tradition populaire aux prises avec un monument ancien dont elle ignore ou dont elle a oublié la signification réelle et dont elle persiste néanmoins à vouloir se rendre compte.

Ne serait-ce point le cas pour la statue d'Élis?

Un texte de Strabon me semble jeter sur cette question un peu de lumière en même temps que de nouvelles obscurités. Strabon ne connaît pas encore la statue de Satrapès à Élis, mais il parle d'une statue d'Oxylos qu'on voyait dans l'agora des Éléens. Sur la base de cette statue se lisait une inscription métrique disant que le descendant, à la dixième génération, d'Aitôlos qui conquit autrefois la terre des *Curètes*, Oxylos, fils de Haimôn, avait fondé *cette antique ville;* il s'agit incontestablement, malgré les variantes de quelques manuscrits, de la ville d'Élis :

Τὸ δ' ἐν τῇ ἀγορᾷ τῶν Ἠλείων ἐπὶ τῷ Ὀξύλου ἀνδριάντι·

Αἰτωλός ποτε τόνδε λιπὼν αὐτόχθονα δῆμον
κτήσατο Κουρῆτιν γῆν, δορὶ πολλὰ καμών·
τῆς δ' αὐτῆς γενεᾶς δεκατόσπορος Αἵμονος υἱός
Ὄξυλος ἀρχαίην ἔκτισε τήνδε πόλιν.

(Strabon, X, III, 3.)

A l'époque de Pausanias le souvenir local de cet Oxylos, fondateur fabuleux d'Élis, bien que très-affaibli, ne s'était pas encore tout à fait évanoui; Pausanias (p. 313) dit avoir vu, dans l'agora des Éléens, une sorte de naos bizarre, un véritable kiosque, qu'on appelait le Μνῆμα, le monument ou le tombeau. Le tombeau de qui? On l'ignorait; seul, un vieillard assura à Pausanias que c'était le *Mnêma* d'Oxylos. De la statue mentionnée par Strabon, pas un mot.

Qu'était donc devenue cette statue?

Pausanias n'était pas homme à négliger un pareil monument; s'il n'a pas parlé de cette statue, c'est qu'il ne l'a pas vue, et s'il ne l'a pas vue, c'est qu'au IIe siècle après notre ère on ne la montrait plus. Entre Strabon et Pausanias il y a un espace de temps suffisant pour admettre la possibilité d'une telle disparition; nous avons même beaucoup plus de marge encore, car Strabon ne parle pas de cette statue *de visu*, il ne fait que reproduire ce qu'en avait dit le célèbre historien Éphoros. Voilà qui nous fait remonter au IVe siècle avant J. C.; dans un intervalle de plus de cinq siècles il y a place pour bien des accidents. Le plus naturel semblerait donc de supposer que la statue avait disparu. Mais, on le sait, ce ne sont

point seulement les reliques matérielles du passé qui ont à souffrir du temps; les traditions n'en sont pas moins rudement atteintes, seulement, au lieu de se dégrader, de tomber en ruines, de périr comme le bois, la pierre ou le métal, elles subissent, et plus rapidement encore, l'altération de toute chose organisée et vivante, elles se décomposent et se transforment. A ce compte la statue d'Oxylos pourrait bien avoir survécu à la personnalité plus ou moins historique qui se rattachait anciennement à elle, et, après une période d'oubli, être devenue, sous certaines influences que je vais essayer d'indiquer, la base de nouvelles combinaisons mythologiques.

Serait-il trop hardi de supposer que la statue dite d'Oxylos à l'époque d'Éphoros n'est autre chose que la statue dite de Satrapès à l'époque de Pausanias, et vue par celui-ci *dans la partie de la ville la plus fréquentée?*

D'abord ce lieu si fréquenté, n'est-ce pas l'agora, la place publique où s'élevait autrefois notre statue d'Oxylos? Mais, dira-t-on, l'inscription accompagnant cette statue aurait dû, par sa présence seule, prévenir toute déviation de la légende, frapper au moins l'attention d'un observateur aussi consciencieux et aussi intelligent que Pausanias, lui permettre même de rectifier la légende. On peut répondre à cela que cette inscription avait eu tout le temps de s'effacer en cinq cents ans; qu'on avait pu même la supprimer intentionnellement pour des motifs que nous verrons; ou bien encore, si l'inscription, comme

c'est présumable, était gravée sur la base de la statue, — c'était le cas pour la statue d'Aitôlos en Étolie faisant comme le pendant de celle-ci selon Éphoros, — cette statue avait pu être déplacée, séparée de sa base et perdre pour ainsi dire son état civil. Rappelons-nous qu'il est question d'un *déplacement* dans l'histoire de la statue de Satrapès; point n'est besoin de la faire venir du Samicon. N'avons-nous pas tout près de là, dans l'agora d'Élis, le *Mnêma*, le tombeau d'Oxylos, dont Pausanias parvient à grand' peine à obtenir le nom, cette espèce de *sacellum* ouvert à tous les vents, un simple toit soutenu par des colonnettes de bois? Que pouvait abriter un édifice de ce genre si ce n'est une statue? Or Pausanias n'en mentionne aucune. S'il avait bien cherché il aurait peut-être retrouvé sous ce toit désert le socle abandonné de la statue d'Oxylos, qui avait à la fois changé de place et de nom, et, sur le socle, cette inscription qui n'était plus que l'épitaphe d'un mythe défunt.

Cette conjecture serait assurément beaucoup plus solide, ou si l'on aime mieux, moins fragile, si l'on parvenait à établir que la légende avait un intérêt particulier à rejeter le nom d'Oxylos : l'instinct populaire est plus qu'on ne croit guidé dans ses erreurs historiques, dans ses oublis comme dans ses glorifications, par des haines et des prédilections inconscientes.

Que représente Oxylos dans la tradition éléenne? La conquête. Il appartient à une race bannie, personnifiée dans Aitôlos, un ancien roi de l'Élide qui,

« nourri sur les bords de l'Alphée, » est expulsé du Péloponèse pour cause d'homicide involontaire et s'empare de l'Étolie sur les Curètes. Oxylos, son descendant à la dixième (?!) génération, est mis à la tête de la grande invasion dorienne, et reçoit, dans le partage du Péloponèse, l'Élide dont il était, ou dont il prétendait être sorti par ses ancêtres. Il apparaît comme fondateur d'Élis. Mais il est un autre personnage qui pourrait à bien plus juste titre revendiquer cette fondation : c'est Éleios, qui donne son nom aux Éléens, antérieurement appelés Épéens (Pausanias, p. 228; *Etymol. magn.* 426, 12). Le nom d'Éleios surgit aux deux moments décisifs de l'histoire éléenne. C'est un Éleios (fils de Poseidon) qui succède à Aitôlos chassé; c'est encore sous un Éleios (fils d'Amphimachos) qu'a lieu le retour d'Oxylos avec les Doriens.

Oxylos et Éleios s'offrent donc à nous comme les deux termes d'un antagonisme : il y a dans cette opposition individuelle la marque d'un conflit entre deux races ou deux partis. L'invasion d'Oxylos avait réussi; mais les envahisseurs eurent beau essayer de se rattacher par des généalogies contestables à la race autochthone, de se la concilier en respectant ses antiques coutumes (Pausanias, p. 231), ils ne durent pas moins demeurer des étrangers et des maîtres, c'est-à-dire une race deux fois ennemie.

Cette hostilité contre ce que signifiait le nom d'Oxylos se révèle dans un détail assez curieux : les Éléens avaient contre le mulet un préjugé religieux

tout particulier, que j'aurai à examiner de près tout à l'heure; cette superstition caractéristique rencontre dans la légende d'Oxylos son application, sinon son explication : un oracle avait dit que les conquérants doriens devaient prendre pour chef un *homme à trois yeux;* Oxylos qui conduisait à ce moment un *mulet* borgne, se trouva remplir cette condition (Pausanias, p. 231). D'après une variante c'est Oxylos qui était borgne, tandis que le mulet avait ses deux yeux.

On pourrait peut-être, en s'aidant de ces considérations, tracer à peu près ainsi l'évolution de la légende :

Primitivement, la statue d'Élis aurait représenté, ou passé pour représenter (à l'époque d'Éphoros), le conquérant étolien Oxylos sous la forme héroïque d'un jeune guerrier appuyé sur sa lance et dont on pouvait dire, comme le disait de son ancêtre Aitôlos l'inscription gravée à ses pieds : δορὶ πολλὰ καμών.

Plus tard le souvenir d'Oxylos s'obscurcit, soit spontanément, soit sous l'influence d'un sentiment de réaction nationale; la statue est peut-être déplacée, séparée de sa base; l'inscription est effacée ou reste à l'état de lettre morte.

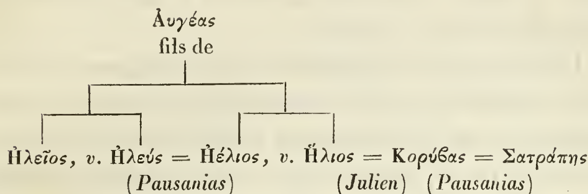
Alors l'imagination populaire s'empare de cette statue disponible, anonyme; sollicitée probablement par certaines analogies iconographiques, cédant au goût du jour, elle veut y voir une divinité exotique en vogue chez ses voisins, et dont l'étrangeté même ne pouvait que mieux dérouter d'importuns souvenirs.

Mais comment expliquer ce caprice de la légende qui de tant de héros va choisir Satrapès? Si, à l'instigation des Patréens, adorateurs d'Attis, elle croit reconnaître Attis dans cette idole, pourquoi ne pas l'appeler Attis? Pourquoi, parmi les divers vocables de ce dieu oriental, aller prendre une variante aussi spéciale, disons le mot, aussi baroque, puisque nous sommes en Grèce, que le vocable de Satrapès-Korybas?

Il est téméraire de vouloir tout expliquer. Cependant voici une nouvelle donnée qui pourrait bien être le fil subtil ayant servi à coudre ces lambeaux mythologiques si disparates.

Le héros éponyme des Éléens, cet Ἠλεῖος (Pausanias, V, 3, 4; Arist. *Schol. Il.* II, 688) ou Ἠλεύς (*Etymol. magn.* 426, 12), que nous avons vu opposé à l'élément étolo-dorien, semble dans plusieurs cas s'être positivement confondu avec Ἠέλιος ou Ἥλιος : ainsi par exemple Augias, roi d'Élide, est le fils de Ἠλεῖος, *ou suivant d'autres, de* Ἥλιος. C'est Pausanias lui-même qui nous l'apprend : παρατρέψαντες τοῦ Ἠλείου τὸ ὄνομα, Ἡλίου φασὶν Αὐγέαν παῖδα εἶναι (V, 1, 9). Ce texte catégorique nous montre qu'il ne s'agit pas ici d'une variante spontanée, l'altération est *intentionnelle*, préméditée : les Éléens changeaient le nom de Ἠλεῖος en Ἥλιος. À quelle fin? N'avons-nous pas vu un peu plus haut qu'à l'époque de Julien Korybas était expressément identifié avec Ἥλιος : Κορύβας μὲν ὁ μέγας Ἥλιος? Adorer Korybas-Satrapès, comme le faisaient les Éléens, équivalait donc à

adorer Hélios; mais alors cet Hélios, c'était pour les Éléens le héros national Éleios, le rival d'Oxylos!



Voilà une rencontre bien opportune pour être fortuite.

Est-ce que par hasard la légende, obéissant à ces sourdes, aveugles, mais tenaces revendications de l'instinct populaire, n'aurait pas à un certain moment opéré un transfert direct au détriment d'Oxylos et au profit d'Éleios? N'aurait-elle pas pour ainsi dire gratté sur cette sorte de palimpseste iconographique le nom du vainqueur étranger, du conquérant qui se vantait d'avoir fondé Élis, pour y inscrire celui du vaincu éléen, du roi national, héros éponyme de l'Élide?

Dans cette hypothèse, c'est une paronomasie grossière tant qu'on voudra, invraisemblable même, mais indiscutable cependant, puisqu'elle est avouée, qui aurait permis de passer de Éleios à Hélios; c'est par cette brèche onomastique que se seraient introduits à leur tour Korybas, Attis, Satrapès avec tout leur cortége de cérémonies et de fables orientales. Pausanias, ne l'oublions pas, nous avertit de la façon la plus nette que Satrapès est un *nom d'emprunt*.

Une telle polyonymie ne pouvait qu'être favorisée par le trouble d'une tradition faussée dans son principe et ayant un intérêt inavoué à accumuler les obscurités sur cette fraude.

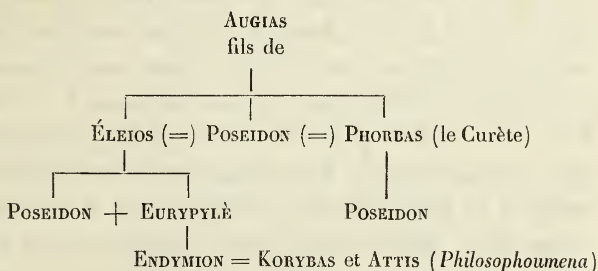
L'attribution dubitative de cette statue à Poseidon, attribution notée comme nous l'avons vu par Pausanias, est peut-être une trace de cet état intermédiaire de la légende alors qu'elle appelait notre statue Éleios; Éleios, en effet, est le fils de Poseidon (Pausanias, p. 222; Arist. *Schol. Il.*), et même, par moment, il est *Poseidon* en personne dans ses fonctions paternelles, puisque Augias, le roi d'Élide, est indifféremment *le fils d'Éleios* ou *le fils de Poseidon*. Augias a encore quelquefois pour père un troisième personnage qui se comporte tout à fait comme Éleios, c'est Φόρϐας; Phorbas lui aussi, tout en jouant le rôle paternel de Poseidon à l'égard d'Augias, se présente également d'autre part comme le fils de Poseidon; il est de plus, dans cette dernière condition, le *roi des Curètes* (*Etym. magn.* 798, 26; Eustathe, p. 1156, *Schol. Eurip. Phœn.* 854; Suidas, *s. v.* Φορϐαντεῖον).

Il ne faut pas négliger ce fait de l'apparition des Curètes, antiques adversaires d'Aitôlos, l'ancêtre d'Oxylos, dans le mythe de Phorbas (équivalent d'Éleios, puisqu'il a le même père et le même fils que lui; cf. aussi Φόρϐας et Κύρϐας).

Ce fait a pu faciliter en une certaine mesure le passage d'Éleios à Korybas, *l'un des Curètes*, selon Strabon (*l. c.*), passage assuré d'ailleurs par une autre voie.

En outre, Éleios est petit-fils, par sa mère Eurypylè, d'Endymion, que nous avons vu assimilé par les *Philosophoumena* à Attis et Korybas; nouveau circuit qui nous ramène encore à notre point de départ.

Un coup d'œil jeté sur ce tableau suffit pour montrer comment l'appellation de *Statue de Poseidon*, donnée à l'idole d'Élis, équivaut à l'appellation de *Statue de Éleios* :



On peut même se demander si la légende, pivotant autour de cette statue hétéronyme, n'a pas, en substituant le nom d'Éleios à Oxylos, opéré en réalité, sans qu'elle s'en doutât peut-être, une espèce de restitution. L'esprit populaire a de ces sortes de mouvements réflexes plus sûrs que tous les raisonnements de la critique. La statue d'Élis, avant même d'être attribuée à Oxylos, avant d'avoir reçu le socle avec l'inscription affirmant cette attribution, n'aurait-elle pas appartenu à quelqu'un de ces héros de l'Élide, objets d'une vénération nationale respectée par Oxylos comme nous l'apprend Pausanias? Parmi ces divinités héroïques, Pausanias mentionne Augias, le fils d'Éleios, dont les cérémonies existaient encore

de son temps; Oxylos crut même devoir rendre des honneurs particuliers à celui qu'il avait dépouillé et qu'en cet endroit Pausanias n'appelle plus Éleios, mais Δῖος : Καὶ Δίῳ τε ἀπένειμε γέρα καὶ ἥρωσι τοῖς τε ἄλλοις κατὰ τὰ ἀρχαῖα ἐφύλαξε τὰς τιμὰς καὶ Αὐγέᾳ τὰ ἐς τὸν ἐναγισμὸν ἔτι καὶ ἐς ἡμᾶς αὐτῷ καθεστηκότα (p. 231 et 232; cf. p. 246 : culte de Pélops).

Oxylos à son tour a pu être traité de la même façon et adoré sous les traits de quelque antique idole indigène jusqu'au jour où son nom aura disparu pour faire ou refaire place à celui d'Éleios. Ce serait donc à ce fonds primitif de croyances indigènes qu'il conviendrait de faire remonter le culte spécial rendu à la statue dite de Satrapès avec des formes empruntées plus tard aux rites orientaux, alors à la mode.

Il y aurait eu, par conséquent, dans ce système, non pas identité essentielle, mais assimilation entre le prétendu Satrapès d'Élis et le Satrapès de Maʿâd, assimilation déterminée par des attractions mythiques, onomastiques et très-probablement iconographiques. L'adaptation opérée par la tradition éléenne, bien qu'erronée en principe, n'en constitue pas moins pour nous un enseignement précieux, puisqu'elle nous fournit, par voie de comparaison, des éléments d'information sur les caractères externes et internes du Satrapès asiatique qu'elle avait en vue.

Nous allons constater, en revenant sur le terrain phénicien, que ces indications s'accordent bien avec la réalité.

VII.

SATRAPÈS ET LE DIEU SUPRÊME DU LIBAN.

A l'époque où fut gravé le texte de Maᶜâd, le vaste syncrétisme qui s'opéra en Syrie et fondit ensemble les dieux majeurs de l'Orient, Tammouz, Adonis, Osiris, Mithra, Attis, etc. était déjà sinon consommé, du moins commencé. Ces assimilations sont trop connues pour que j'en reproduise ici les preuves surabondantes, trop obscures et nées de procédés, sinon de causes, trop arbitraires pour que j'essaye de les expliquer [1].

Ce que nous en savons suffit néanmoins pour nous autoriser à chercher si, derrière ce *Satrapès* de Maᶜâd recouvrant lui-même Korybas et Attis, ne se cache pas Adonis, l'Attis syrien, le dieu suprême adoré dans

[1] Je me contenterai de citer un passage des *Philosophoumena* où nous voyons apparaître notre Korybas à côté même d'Adonis et d'autres divinités, comme équivalent d'Attis aux mille formes; c'est la curieuse invocation : . . . *Χαῖρε... Ἄττι. . .σὲ καλοῦσι μὲν Ἀσσύριοι τριπόθητον Ἄδωνιν, ὅλη δ' Αἴγυπτος Ὄσιριν ἐπουράνιον μηνὸς κέρας, Ἕλληνες σοφίαν, Σαμοθρᾶκες Ἄδαμ σεβάσμιον, Αἱμόνιοι Κορύβαντα . . . πολύμορφον Ἄττιν* (p. 118, éd. Miller). Comparez encore pour l'identité d'Attis et d'Adonis : *Καλοῦσι δὲ Ἀσσύριοι τὸ τοιοῦτον Ἄδωνιν ἢ Ἐνδυμίωνα* [*ἢ Ἄττιν*] (p. 145). Cet Endymion ainsi rapproché d'Attis occupait, du reste, une place importante dans les légendes nationales des Éléens (Pausanias, p. 228). Voyez aussi les fines railleries de Lucien contre l'introduction en Grèce de ces divinités orientales, Attis, Korybas, Sabazius, Mithra : *Ἀλλ' ὁ Ἄττις γε, ὦ Ζεῦ, καὶ ὁ Κορύβας καὶ ὁ Σαβάζιος πόθεν ἡμῖν ἐπεισεκυκλήθησαν οὗτοι ἢ ὁ Μίθρης ἐκεῖνος ὁ Μῆδος ὁ τὸν κάνδυν καὶ τὴν τιάραν, οὐδὲ ἑλληνίζων τῇ φωνῇ, ὥστ' οὐδ', ἢν προπίῃ τις, ξυνίησι;* (Lucien, *Deorum Conc.* LXXIV, 9.)

tout le Liban, c'est-à-dire dans la région où est situé Maʿâd[1].

Nous sommes conduits ainsi par une série d'inductions jusqu'à une proposition dont M. E. Renan avait la claire et entière intuition lorsqu'il disait, en parlant de ce Satrapès : « Je pense que c'est une forme du dieu suprême ou d'Adonis. »

On peut, je crois, sans y atteindre tout à fait, se rapprocher encore davantage de ce point terminal où tendent à se croiser les voies de l'*a priori* et de l'*a posteriori*.

A une vingtaine de kilomètres au sud de Maʿâd, à Ghinè, on remarque deux bas-reliefs sculptés sur le rocher et représentant, le premier, un homme armé d'une lance, combattant un ours qui le charge; le second, « un personnage debout, appuyé sur une lance ou sceptre, et d'une attitude calme » (accompagné de deux chiens).

M. Renan, se guidant sur la présence, immédiatement à côté de cette scène, d'une femme dont le geste expressif traduit la douleur, et comparant à ces représentations des bas-reliefs analogues sculptés un peu plus au nord, à Machnaka, vers le fleuve Ado-

[1] Pour la juxtaposition d'Attis et d'Adonis, voyez notamment Plutarque, *Amatorius*, XIII, v : *Ὥσπερ Ἄτται τινὲς καὶ Ἀδώνιοι λεγόμενοι*, et Porphyre, III, 110 : *Ἄττις καὶ Ἄδωνις τῇ τῶν καρπῶν εἰσιν ἀναλογίᾳ προσήκοντες.*

Il est assez curieux de rapprocher de l'équation *Satrapès* = *Poseidon* établie par Pausanias, et où l'on peut remplacer Satrapès par Adonis, l'existence d'un *Ποσειδῶν Ἀδωναῖος*, à côté d'une Aphrodite *Ἀδωναίη* (Hesychius. — *Orph. Argonaut.*, XXX).

nis, propose de reconnaître dans ce sujet, qui me semble d'ailleurs avoir ici une appropriation funéraire, la mort d'Adonis et le désespoir de Vénus[1].

Nous aurions donc en plein Liban, à une distance relativement faible de Maʿâd, une représentation authentique de l'*Adonis armé*, au repos, *s'appuyant sur sa lance*, dans une attitude qui, sans être identique à celle du Satrapès d'Élis, la rappelle sensiblement.

Voilà encore un pas de plus fait en avant vers le Satrapès de Maʿâd.

C'est ici le lieu de se demander d'où peut provenir ce nom de *Satrapès* si profondément marqué au sceau de l'influence perse. Cette question ne concerne pas la Grèce, car là il s'agit évidemment d'une importation de toutes pièces, de l'introduction d'un dieu dont le nom et les attributs avaient été préalablement constitués dans un milieu autre. Au IIe siècle de notre ère, nous voyons dresser dans tout le Péloponèse des autels à quantité de divinités étrangères[2], dont le développement, entièrement achevé à l'époque de leur transplantation, ne doit rien ou ne doit guère au sol hellénique.

Il n'en est pas de même pour la Phénicie; il nous faut comprendre comment sur le dieu local de Maʿâd, à quelque essence mythologique qu'il appartienne, est venu se greffer ce titre emprunté à la langue officielle de l'administration perse, et surtout comment un pareil titre hellénisé a pu se maintenir jusqu'à la

[1] E. Renan, *Mission*, p. 288, 292. Cf. pl. XXXIV, XXXVIII.

[2] Nous en aurons quelques-unes à énumérer tout à l'heure.

date relativement basse où nous fait descendre notre inscription.

S'il s'agissait d'une époque plus ancienne, du temps où la domination perse s'étendait toute puissante sur la Syrie divisée en satrapies, nous serions moins embarrassés.

On comprendrait sans difficulté cette espèce d'apothéose du Satrape perse, au moment, par exemple, où fut gravée la stèle de Djebaïl (*Byblos*, non loin de Maʿâd), ce curieux monument où nous voyons un des petits souverains sémitiques de la côte de Syrie qui régnaient sous la tutelle du satrape de la province, le roi de Byblos, Yehaumelek, *costumé à la persane*[1], faisant une libation à sa déesse, la Baalat de Byblos. Il est clair qu'alors le satrape devait représenter, pour tous ces roitelets indigènes qui prenaient modèle sur lui, l'autorité suprême au lieu et place du grand roi lui-même; on pouvait donc lui assimiler assez naturellement une divinité qui jouait dans le panthéon local un rôle hiérarchique analogue, le seigneur et maître du Liban, le *Baal-Lebanon* enfin. A quelque moment que cette qualification soit passée du protocole politique dans le rituel religieux, il semble bien probable qu'elle a dû toujours viser dans le Satrape non pas le gouverneur subordonné, le simple fonctionnaire relevant de la cour achéménide, mais l'arbitre et le chef des principicules régionaux. Pour le commun du peuple,

[1] M. de Vogüé, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1875, p. 27 et 37.

qui a toujours peine à concevoir l'autorité à plusieurs degrés, le Satrape était le maître de son maître à lui; le vice-roi cachait et faisait oublier le roi des rois dans sa capitale lointaine.

La parité établie, dès les temps anciens, entre les Corybantes et les Cabires, nous ramène par un chemin détourné, mais en somme praticable, au point qui nous intéresse spécialement.

Le passage de Sanchoniathon cité plus haut nous prouve formellement que les Phéniciens envisageaient les Corybantes comme l'équivalent des Cabires; de sorte que notre Korybas-Satrapès de Maʿàd nous introduit dans cette grande et ondoyante famille des Cabires phéniciens. Il est par conséquent le frère d'Echmoun, le huitième Cabire, autrement dit d'Asklepios, le Βασιλεύς, le Βασιλεὺς μέγας, le Δεσπότης, qui partageait avec Zeus lui-même, à qui souvent on l'incorporait (Ζεὺς Ἀσκληπιός), ce titre souverain de Βασιλεύς; la qualification de Σατράπης vient tout naturellement prendre place à la suite de ces surnoms.

N'oublions pas non plus cet Ἄδωδος qui n'apparaît qu'une fois dans Sanchoniathon à côté d'Astarté, la très-grande, et de Zeus Demarous, comme Βασιλεὺς θεῶν[1] *le roi des Dieux.*

Cette dernière locution nous montre bien qu'il faut entendre par ces diverses expressions synonymes la suprématie sur les dieux et non pas sur les hommes.

[1] M. de Vogüé, *loc. cit.* p. 34.

C'est dans cette haute acception qu'il convient, je crois, de prendre le vocable de *Satrapès;* il s'agit du gouverneur céleste non pas des hommes seulement, cela va de soi, mais surtout, et avant tout, des dieux eux-mêmes.

Il est permis d'éclairer à cette lumière le nom du *Moloch* biblique, et aussi ceux de *Baal* et d'*Adonis*[1], qui tous impliquent une idée de royauté, de pouvoir souverain, s'exerçant particulièrement, à mon sens, sur leurs congénères[2]. Il y a toujours eu, d'ailleurs, chez les Orientaux entre la conception de l'autorité royale et celle de l'autorité divine les plus proches affinités; ils ont fait leurs dieux à l'image de leurs monarques et refait leurs monarques à l'image de leurs dieux[3].

Ici se révèle dans toute sa force l'idée fondamen-

[1] Hesychius, *s. v.:* Ἄδωνις δεσπότης ὑπὸ Φοινίκων καὶ Βόλου ὄνομα. Si l'on admet avec Movers l'assimilation particulière d'Echmoun et d'Adonis, on notera : 1° que l'*Asklépios* hellénique, représentant incontesté d'*Echmoun,* reçoit précisément ce titre de Δεσπότης; 2° que, dans plusieurs inscriptions phéniciennes, Echmoun est qualifié de *Adon* (trente-huitième et trente-neuvième *Citiensis,* trilingue de Sardaigne), et est par conséquent traité sur le même pied que les divers *Baals,* les *Resephs, Melqarth,* et autres.

[2] On peut encore comparer la qualification d'Ammon sur le marbre de Ghemblik (Bithynie), *prince des immortels, κοίρανος ἀθανάτων* (*Musée du Louvre, Inscriptions grecques,* n° 1). Le dieu suprême asiatique, l'*Ilou* assyrien (=Kronos=*El*), est aussi le *maître ou chef des dieux.* Il était figuré avec les attributs de la royauté (notamment avec la *tiare*), ainsi que Bel lui-même, son émanation directe.

[3] Le mot אדן appartient aussi bien, chez les Sémites, au protocole royal qu'au protocole divin. Voy. *Inscription de Larnax Lapithou,* et la première d'*Oumm el-'Awâmid* (E. Renan, *Mission,* p. 720 et suiv.).

tale des cultes sémitiques, qu'on peut justement appeler monothéisme, mais qu'il ne faut pas confondre avec ce que l'on pourrait nommer *hénothéisme;* cette idée semble avoir pour origine moins un principe philosophique supérieur que le besoin instinctif d'établir dans le domainė religieux ce despotisme hiérarchique qui est l'essence même de la société orientale. Dans cette innombrable armée des dieux sémitiques, qui, tous les jours, grâce aux découvertes de la science, s'augmente de nouvelles recrues, chacun prétend être le chef, le maître suprême à l'exclusion de ses rivaux; ce sont autant de divinités jalouses qui ne tolèrent personne au-dessus ou à côté d'elles, mais qui souffrent des inférieurs parce qu'elles les dominent, même des concurrents, pourvu qu'elles les écrasent; le vide qu'elles exigent autour d'elles est l'isolement qui sied à la majesté, et non la solitude. Le panthéon sémitique fait à première vue l'effet d'un panthéon de dieux uniques : à vrai dire, ce ne sont que des dieux *seuls*. Le polythéisme des Sémites est à celui des Hellènes comme l'esprit d'autocratie, qui a fait les grands empires asiatiques, est à l'esprit d'indépendance en même temps que de solidarité qui a fait les petites républiques grecques. Au fond ces deux mondes religieux diffèrent moins par leur formation que par leur mode de gouverner.

Cela suffit à la rigueur pour expliquer l'origine de ce vocable bizarre de Satrapès où sous le dieu perce le préfet. Mais pour quelles raisons un tel vocable, doublement étranger, puisqu'il appartient étymologique-

ment à la Perse, orthographiquement à la Grèce, s'est-il conservé dans les croyances populaires du Liban?

C'est que la Perse a laissé dans l'histoire de la Phénicie une empreinte profonde et durable.

A Hosn Suleyman, l'antique Bætocæcé, située à la hauteur de Tortose (*Antaradus*), nous avons le texte lapidaire d'un rescrit impérial par lequel Valérien et Gallien confirment aux habitants de Bætocæcé les priviléges qui leur avaient été accordés *ab antiquo* par les rois séleucides de Syrie. A la suite de ce rescrit est reproduite la teneur d'une lettre d'Antiochus à Euphemus, où il est question de la *Satrapie d'Apamée*, *τῆς περὶ Ἀπάμιαν σατραπείας*[1].

Strabon[2] nous apprend, d'après Posidonios, que la Séleucide, comme la Cœlé-Syrie, était divisée en quatre *satrapies*.

Ainsi ce nom de *satrapie* avait résisté à la conquête macédonienne et survécu à la chute de l'empire perse; il n'y a donc point lieu d'être surpris si le titre même de *Satrapès* offre une égale ténacité. L'appropriation religieuse qu'il avait subie ne pouvait qu'en favoriser la conservation.

VIII.

LES DIEUX-RÉGENTS DE BABYLONE.

Le sixième chapitre de Baruch, connu aussi sous le nom de *Lettre de Jérémie*, contient quelques ren-

[1] Waddington, *Inscript. grecques et latines de la Syrie*, n° 2720, *a*.
[2] Strabon, XVI, 2, 4.

seignements propres à jeter du jour sur l'origine et le culte du dieu Satrapès.

L'auteur de ce document nous fait une description animée et pittoresque des cérémonies babyloniennes. J'ai déjà cité le passage où il est question des vêtements de pourpre dont on habillait les statues des dieux.

Immédiatement après ce détail[1], l'auteur nous montre une de ces idoles *tenant un sceptre comme un homme juge d'une région*, *σκῆπτρον ἔχει ὡς ἄνθρωπος κριτὴς χώρας*. Ce *judex regionis*, ce *chofeṭ* armé du *chebet* ou bâton de commandement[2], est l'équivalent d'un véritable roi, d'un de ces *βασιλεὺς χώρας* dont il est question plus bas[3].

Ce n'est pas ici le moment de rechercher la date de la composition de la lettre de Jérémie et les cultes qu'elle a proprement en vue; mais il faut avouer que cette description et cette définition s'appliqueraient à merveille à notre Satrapès, somptueusement vêtu et appuyé sur sa lance.

Ce type de divinité fait songer à ces grands officiers de la cour de Perse, ces *Σκηπτοῦχοι*, ces gou-

[1] Baruch, VI, 13.

[2] Pour admettre le caractère d'insigne hiérarchique inhérent au *δόρυ* sur lequel s'appuie la statue d'Élis, il suffit de se rappeler que *δόρυ* est à la fois la *lance* et le *sceptre*, et de comparer en particulier ce que Pausanias nous raconte au sujet du *σκῆπτρον* d'Agamemnon adoré par les Chéronéens comme une espèce de dieu, sous le nom de *δόρυ* (IX, 40, 11).

[3] Baruch, VI, 52. Pour la synonymie de שפט et מלך, comparez Amos, II, 3, à I, 15; voy. aussi les observations de Movers (*Das phœn. Alterth.* II, 1, 536).

verneurs porte-sceptres, rois au petit pied dans leurs Σκηπτουχίαι[1].

Toutes ces images sont bien conformes à ce que nous savons des dieux de Ninive et de Babylone, de cet Ilou maître et chef des dieux qui portait la tiare royale; de son émanation immédiate Bel, le père des dieux, également revêtu des insignes royaux; de Mérodach, le juge suprême; de Nébo le porte-sceptre, etc. Autant de traits caractéristiques qui nous sont fournis par la région même vers laquelle nous reporte la nationalité si accusée du nom de *Satrapès*[2].

[1] Xénophon, *Cyrop.* VIII, 1, 38; *Anabase*, I, 6, 11; VIII, 28, etc. Strabon, p. 425, 48; 427, 18. Dans une certaine littérature grecque tout imprégnée d'idées orientales, ce titre de Σκηπτοῦχος est décerné à Zeus et à Aphrodite (*Hymnes Orphiques*, 15, 16, 18, 3; 55, 11. Cf. Tryphiodore, 267).

[2] On pourrait peut-être, sans être taxé de trop grande subtilité, voir une trace du sens religieux attribué au vocable *Satrapès* dans un passage de Fl. Josèphe (*Ant. J.* X, 11, 4) où il évalue le *nombre des satrapes créés par Darius à 360, juste.* Ce chiffre de 360 est invraisemblable comme quantité; il m'est de plus suspect à un autre titre : il coïncide avec le nombre des divisions du cercle chaldéen (dans le temps et dans l'espace), et, par conséquent, avec celui des 360 génies ou chefs, véritables satrapes présidant individuellement à chacun des 360 degrés qui le composaient, espèces d'anges gardiens qu'on retrouve dans les 360 dieux de la mythologie orphique, dans les Éons gnostiques, etc.

Il est au moins permis de croire que les 360 satrapes institués par Darius, selon Josèphe, s'ils ont jamais existé, ont pour prototype conventionnel les 360 satrapes symboliques, divins. C'est ainsi qu'on avait modelé la division des 36 nomes égyptiens sur celle des 36 décans du cercle, qualifiés de *dynastes, gouverneurs,* etc. et assimilés à diverses divinités.

Dans le vers de Manilius (V, 39) :

Ἠέλιος σατράπας μεσσουρανέων ἐπιδείξει,

IX.

TRACES D'UNE INFLUENCE SÉMITIQUE DANS L'ÉLIDE.

L'origine orientale du Satrapès adoré à Élis ne peut plus guère faire l'objet d'un doute après ce que nous venons de voir, et le rapport de cette divinité avec celle de Maʿâd semble désormais évident.

Ici se pose de nouveau la question que nous avions provisoirement écartée : comment et quand le culte de ce dieu Satrapès a-t-il pu s'implanter à Élis?

Si l'on prenait le récit de Pausanias au pied de la lettre, c'est par le Samicon de Triphylie, c'est-à-dire par voie de mer, qu'aurait eu lieu l'importation du culte, peut-être même de la statue de cette divinité phénicienne, ou du moins née en Phénicie au contact d'un élément perse. Nous avons examiné divers indices qui tendraient à faire croire plutôt à une adaptation faite à l'instigation d'une tribu voisine, celle des Patréens. Il est difficile d'arriver à une entière certitude sur ce point.

Tout ce que nous pouvons constater, c'est l'existence en Grèce, notamment dans le Péloponèse, à l'époque de Pausanias, au IIᵉ siècle de notre ère, d'une extrême diffusion de rites et de croyances venus de l'Orient. Les preuves en sont nombreuses; il suffit de parcourir l'ouvrage de l'érudit voyageur pour

l'emploi du mot *σατράπας* pour qualifier les chefs dont la naissance est signalée par la présence du *soleil* au zénith, n'est peut-être pas indifférent, d'autant plus que les doctrines astrologiques exposées par Manilius dans ce morceau ont une origine orientale certaine.

en relever d'incontestables. La difficulté est de classer chronologiquement ces influences, de faire la part de ce qui est ancien et de ce qui l'est moins; il y a tel détail qui nous fait remonter, comme nous l'allons voir, à des périodes reculées de l'histoire de la Grèce, tel autre au contraire qui nous fait descendre jusqu'aux plus récentes impulsions imprimées à l'Occident par cet esprit asiatique toujours en mouvement.

L'écart entre ces divers ordres de faits est souvent considérable, et il est d'autant plus malaisé de le mesurer que les couches d'origine étrangère qui se sont superposées, à des époques différentes, se sont plus d'une fois pénétrées, précisément parce qu'elles étaient de même nature.

Néanmoins, il y a dans le nombre certains cas dont l'antiquité s'impose et qui suffisent à nous montrer que le Péloponèse, lui aussi, a été largement ouvert, et de bonne heure, aux idées et aux choses venues de l'Orient.

Bien entendu, le seul aspect du nom de *Satrapès* et les nécessités historiques qu'il comporte font comprendre que l'introduction de cette divinité en Grèce est loin d'appartenir à cette première phase. Mais il n'est pas sans intérêt de constater que l'Élide offrait un fonds travaillé depuis longtemps par l'action de l'Orient et éminemment propre à recevoir ce rejeton de la mythologie phénicienne.

Voici à ce sujet quelques indications que j'esquisse en passant, sans tenter aujourd'hui de les mettre en

perspective chronologique à leurs différents plans historiques. Je suis principalement le texte de Pausanias[1].

L'ancêtre fabuleux des Éléens, Éléios ou Éleus était, comme nous l'avons vu, le père du fameux Augias, qui tient une place importante dans le cycle d'Héraclès[2]. Héraclès conquit l'Élide avec les Argiviens, les Thébains et les Arcadiens; c'est à cette victoire qu'est due l'institution des jeux olympiques assurant à l'Élide un rôle considérable dans l'histoire de la Grèce.

Ici le héros, qui personnifie si souvent le monde phénicien, apparaît dans le rôle d'importateur d'arbres: il plante sur les bords de l'Alphée des arbres pour ombrager cette région exposée au soleil[3]. L'olivier

[1] Pausanias, liv. V, p. 227 *et seq.* (éd. Didot).

[2] Le mythe des étables d'Augias nettoyées par Hercule, qui y fait passer un fleuve de l'Élide, le Menios, le Peneios ou l'Alpheios, pourrait bien avoir eu pour point d'attache, en ce qui concerne ce dernier fleuve, la paronomasie purement superficielle, je n'ai pas besoin de le dire, de אלף, *bœuf*, et Ἀλφειός. La légende nous montre Hermès conduisant les *bœufs* dérobés à Apollon, sur les bords de l'Alphée (*Hymn Homer.* II). On assurait encore à l'époque de Strabon (p. 225) qu'il y avait une communication souterraine entre l'*Alphée* et la source d'Aréthuse dans l'ile d'Ortygie, en face de Syracuse; on alléguait comme preuve que si l'on immolait des *bœufs* à Olympie (sur l'*Alphée*), la source d'Ortygie se troublait: n'oublions pas que les *bœufs* d'Apollon sont appelés *Ortygiæ boves* (Ovide, *Fastes*, v, 592), probablement par allusion à Delos-Ortygie. Cette prétendue communication, affirmée dans un oracle de Delphes que nous a conservé Pausanias, avait donné naissance à la fable de la nymphe Aréthuse fuyant à Ortygie pour se dérober à la poursuite amoureuse du chasseur Alphée (Pausanias, p. 236).

[3] Pindare, *Olymp.* 3, 13.

sauvage et le peuplier blanc qu'il avait apportés des régions hyperboréennes et de Thesprotie étaient en grand honneur chez les Éléens.

Ce détail prend une signification particulière si on le rapproche du suivant.

Au nombre des choses remarquables de l'Élide, Pausanias cite le *byssus, qui ne pousse absolument que là et nulle part ailleurs en Grèce.* Ce byssus ne le cédait en rien, sous le rapport de la finesse, à *celui des Hébreux*, seulement il n'était pas aussi jaune, ou aussi blond[1]. Ailleurs Pausanias revient sur cette question en disant que le sol de l'Élide est très-fertile et produit le byssus, que l'on y sème ainsi que le chanvre et le lin[2]. La principale industrie des femmes des Patréens consistait à tisser avec ce byssus récolté en Élide des résilles et des vêtements[3]. Ainsi la matière avec laquelle étaient faits les habits dont on couvrait la statue de Satrapès ne venait pas de bien loin.

Quelle que soit la nature de la plante textile dont on tirait le byssus, tout le monde est d'accord pour

[1] Pausanias, p. 233 : *Θαυμάσαι δ' ἄν τις ἐν τῇ γῇ τῇ Ἠλείᾳ τήν τε βύσσον, ὅτι ἐνταῦθα μόνον, ἑτέρωθι δὲ οὐδαμοῦ τῆς Ἑλλάδος φύεται... ἡ δὲ βύσσος ἡ ἐν τῇ Ἠλείᾳ λεπτότητος μὲν ἕνεκα οὐκ ἀποδεῖ τῆς Ἑβραίων, ἔστι δὲ οὐκ ὁμοίως ξανθή.*

[2] Pausanias, p. 315 : *Ἡ δὲ Ἠλεία χώρα τά τε ἄλλα ἐστὶν ἐς καρποὺς καὶ τὴν βύσσον οὐχ ἥκιστα ἐκτρέφειν ἀγαθή. Τὴν μὲν δὴ κανναβίδα καὶ λίνον καὶ τὴν βύσσον σπείρουσιν ὅσοις ἡ γῆ τρέφειν ἐστὶν ἐπιτήδειος.*

[3] Pausanias, p. 351 : *Βίος δὲ αὐτῶν ταῖς πολλαῖς ἐστιν ἀπὸ τῆς βύσσου τῆς ἐν τῇ Ἤλιδι φυομένης· κεκρυφάλους τε γὰρ ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐσθῆτα ὑφαίνουσι τὴν ἄλλην.*

reconnaître à ce tissu une origine orientale[1]. C'est le בוץ hébreu.

Rien n'est mieux fait pour révéler la trace du passage des Phéniciens en Élide que la présence d'une plante de provenance aussi caractérisée.

A côté de la culture du byssus, Pausanias (p. 232) mentionne, parmi les singularités de l'Élide, le fait que les juments ne sont pas saillies par les ânes dans l'intérieur de la province, mais seulement au dehors.

Il fait encore plus loin[2], à propos des chars attelés de mulets, allusion à cette particularité dont la cause, assurait-on, était due à une certaine *malédiction* (*κατάραν τινά*).

Pour bien comprendre la portée de cette note de voyage de Pausanias, il convient de la comparer à une assertion d'Hérodote[3] bien plus explicite, dont elle est la copie textuelle, mais abrégée.

[1] La question de savoir ce qu'était exactement le byssus a été l'objet des plus vives controverses; le lin et le chanvre sont exclus, puisque Pausanias les distingue formellement du byssus. On sait qu'on a voulu y voir quelquefois le *coton;* le texte de Pausanias permettrait d'introduire dans la question ainsi posée une donnée expérimentale; rien de plus facile que de s'assurer si le coton peut croître sous la latitude de l'Élide.

[2] Pausanias, p. 240. Ailleurs (p. 244), il dit avoir vu, entre autres sujets représentés sur la base de la statue du Jupiter Olympien, Séléné conduisant un cheval, à ce qu'il lui a semblé; mais les Éléens disaient que c'était par un mulet et non par un cheval que la déesse était traînée; ils racontaient à ce propos une assez sotte (*εὐήθη*) légende sur le mulet. Il est regrettable que Pausanias n'ait pas cru devoir nous la conserver.

[3] Hérodote (cf. Eustathe, *Géogr. gr. min.* II, 292, 293) : *Ἐν τῇ Ἠλείῃ πάσῃ τῇ χώρῃ οὐ δυνέαται γίνεσθαι ἡμίονοι, οὔτε ψυχροῦ τοῦ*

Hérodote raconte, en manifestant son étonnement, qu'il ne peut pas naître de mulets dans toute l'étendue de l'Élide et que cela n'est attribuable ni au froid, ni à quelque autre cause visible, mais provient, selon le dire des Éléens, d'une *κατάρα*. Lorsqu'arrive l'époque de la monte, on expédie les juments aux habitants circonvoisins qui les font couvrir par les ânes, et ensuite on les ramène.

Il résulte incontestablement de ces textes que les Éléens, pour des raisons d'ordre religieux, ne pratiquaient pas la mulasserie. S'agit-il d'une prohibition destinée à protéger contre un accident fâcheux les juments de race qui couraient dans les jeux olympiques, ou simplement d'une répugnance superstitieuse pour les accouplements hybrides [1]?

Quoi qu'il en soit, la même interdiction était en vi-

χώρου ἐόντος οὔτε ἄλλου φανεροῦ αἰτίου οὐδενός. Φασὶ δὲ αὐτοὶ Ἠλεῖοι ἐκ κατάρης τευ οὐ γίνεσθαι σφίσι ἡμιόνους. Ἀλλ' ἐπεὰν προσίῃ ἡ ὥρη κυΐσκεσθαι τὰς ἵππους, ἐξελαύνουσι ἐς τοὺς πλησιοχώρους αὐτὰς, καὶ ἔπειτέν σφι ἐν τῇ τῶν πέλας ἐπιεῖσι τοὺς ὄνους, ἐς οὗ ἂν σχῶσι αἱ ἵπποι ἐν γαστρί· ἔπειτεν δὲ ὀπίσω ἀπελαύνουσι.

[1] Pausanias, p. 240. On sait que la saillie de l'âne sur la jument passe pour entacher les produits des sauts ultérieurs même normaux. Les Éléens, chez qui avaient lieu les jeux olympiques, devaient être fort attentifs à tout ce qui touche à l'élève du cheval. J'ai montré plus haut qu'il devait y avoir un rapport entre cette bizarre superstition et la légende du mulet néfaste d'Oxylos, le conquérant mythique de l'Élide.

Plutarque, dans ses *Quæstiones græcæ* (éd. Didot, III, 373), s'occupe de cette coutume : Pourquoi les Éléens font-ils *saillir* les juments hors de leur territoire? se demande-t-il. C'est à tort que la traduction latine de Dübner, qui n'a évidemment pas compris à quoi l'auteur faisait allusion, dit : *cum ab equis eas conscendi volunt;* il faudrait en tout cas *asinis*. Mieux valait conserver le vague du texte que d'y

gueur chez les concurrents des Éléens pour la culture du *byssus*, chez les Hébreux, et cette interdiction, inscrite dans le Code sacré, avait également une valeur religieuse (*Lévitique*, xix, 19) : בהמתך לא־תרביע כלאים. Les Juifs, pas plus que les Éléens, ne poussaient le rigorisme jusqu'à s'abstenir de l'usage des mulets, mais il leur était défendu de se livrer à cet élevage considéré comme impie[1].

Non loin de Lepreos, ville située à l'extrémité méridionale de l'Élide (en Triphylie, vers le Samicon) et dont une tradition expliquait le nom par la *lèpre* qui affectait ses premiers habitants, coulait une rivière, l'Akidas (l'Akidôn de Strabon), *anciennement appelée* Ἰάρδανος[2]. Pausanias avoue qu'il ne comprend

introduire une précision qui produit un véritable contre-sens historique.

Je crois utile de donner ici le passage de Plutarque :

Τίς ἡ αἰτία, δι' ἣν Ἠλεῖοι τὰς ἐνόδας (?) ἵππους ἐκτὸς ὅρων ἀπάγοντες βιβάζουσιν; Ἢ ὅτι πάντων τῶν βασιλέων φιλιππότατος ὢν ὁ Οἰνόμαος, καὶ μάλιστα τὸ ζῶον ἀγαπήσας τοῦτ', ἐπηράσατο πολλὰ καὶ δεινὰ κατὰ τῶν ἵππων ὀχευόντων ἐν Ἤλιδι, καὶ φοβούμενοι τὴν κατάραν ἐκείνην ἀφοσιοῦνται.

On voit que Plutarque attribue cette habitude à la crainte inspirée aux Éléens par les terribles menaces d'Oinomaos, un de leurs rois fabuleux, au sujet de la monte des juments en Élide. (Remarquez toujours l'emploi de *κατάρα*.) L'intervention, dans cette affaire, du père d'Hippodameia, du farouche sportsman que l'on sait, s'accorderait bien avec la conjecture d'une mesure prise dans l'intérêt de la reproduction hippique.

[1] Pour les commentaires talmudiques et autres touchant cette prescription et les diverses interprétations auxquelles elle a prêté, sa signification réelle, les pénalités qui la sanctionnaient, etc. voy. Bochart, *Hierozoicon*, I, 244.

[2] Affluent de l'Anigros, dont la source sulfureuse guérissait les

pas l'origine de ce nom et qu'il ne fait que répéter ce que lui a dit un Éphésien. Strabon, lui, mentionne dans cette région non pas une rivière, mais la prairie et le tombeau de Iardanos[1].

Ce nom de *Iardanos* rappelle étrangement celui du *Jourdain*, ירדן, le *fleuve* par excellence; en Crète également, où l'on ne saurait nier l'existence d'une colonisation phénicienne et particulièrement de rapports avec la Palestine, nous avons un fleuve du même nom (près de Cydonie), et aussi en Lydie[2].

On faisait à la fameuse statue du Zeus Olympien des *onctions d'huile;* Pausanias, il est vrai, explique cette habitude, qui fait songer aux rites sémitiques, par la nécessité de préserver contre les émanations des marécages de l'Altis l'ivoire qui entrait dans le chef-d'œuvre de Phidias.

Il fait observer néanmoins que, à l'Acropole d'Athènes, on se servait d'aspersions d'eau pour un but analogue[3], tandis qu'à Épidaure on n'employait ni huile ni eau pour la statue d'Asklepios.

Dans le temple d'Olympie se voyait un grand

maladies cutanées (après l'invocation et les sacrifices de rigueur aux Nymphes anigridiennes). Cf. Strabon, p. 297 et 298.

[1] Strabon, p. 298 : Ὁ τοῦ Ἰαρδάνου λειμὼν δείκνυται καὶ τάφος. Cf. p. 299.

[2] *Odyssée,* III, 292; Pausanias, cf. 6, 21, 6. — Cf. Étienne de Byzance. Le Iardanos lydien semble avoir, comme le Iardanos éléen, subi une personnification mythique : Iardanos était le père d'Omphale. Notez aussi la double paronomasie de Ἀκίδων et Ἰάρδανος en Élis et de Κυδωνία et Ἰάρδανος en Crète.

[3] Ici il s'agissait de remédier à un excès de sécheresse. A Épidaure le trône de la statue était placé au-dessus d'un puits.

voile de laine de fabrique assyrienne, teint en pourpre phénicienne, donné par Antiochus et tissé peut-être sur le même métier que le voile du temple de Jérusalem, grand tapis babylonien dont Josèphe nous décrit le merveilleux travail[1] :

Ἐν δὲ Ὀλυμπίᾳ παραπέτασμα ἐρεοῦν κεκοσμένον ὑφάσμασιν Ἀσσυρίοις καὶ βαφῇ πορφύρας τῆς Φοινίκων ἀνέθηκεν Ἀντίοχος.

J'oserai même me demander si le voile du temple d'Olympie, offert par un Antiochus dont Pausanias ne précise pas l'individualité, ne serait pas par hasard le propre voile du temple de Jérusalem, enlevé du sanctuaire juif par Antiochus IV Épiphane, le grand pilleur de temples (*ἱεροσυλήκει δὲ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἱερῶν*, Athénée, éd. Meinecke, I, 348), avec tous les autres objets de prix à l'usage du culte :

Καὶ ἔλαβε τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν καὶ τὴν λυχνίαν τοῦ φωτὸς καὶ πάντα τὰ σκεύη αὐτῆς, καὶ τὴν τράπεζαν τῆς προθέσεως καὶ τὰ σπονδεῖα καὶ τὰς φιάλας καὶ τὰς θυΐσκας τὰς χρυσᾶς καὶ ΤΟ ΚΑΤΑΠΕΤΑΣΜΑ *καὶ τοὺς στεφάνους, καὶ τὸν κόσμον τὸν χρυσοῦν τὸν κατὰ πρόσωπον τοῦ ναοῦ ..... καὶ λαβὼν πάντα ἀπῆλθεν εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ* (I *Machab.*, I, 23, 24).

Cela est confirmé par Josèphe : le pillage d'Antiochus, nous dit-il expressément, n'épargna même pas les *voiles de byssus et de coccus* :

Μηδὲ τῶν καταπετασμάτων ἀποσχόμενος ἅπερ ἦν ἐκ βύσσου καὶ κόκκου (*Antiq., jud.* XII, V, 2).

Le don fait par Antiochus est qualifié de dédicace

[1] Pausanias, p. 245. Fl. Josèphe, *Guerre juive*, p. 243.

par Pausanias (*ἀνέθηκεν*) : c'était l'habitude d'orner les temples de pareils trophées. De plus, Pausanias explique minutieusement que le *παραπέτασμα* ou la portière du sanctuaire d'Olympie, au lieu de se relever au plafond, comme celle du temple d'Artémis à Éphèse, glissait à terre de *haut en bas* à l'aide de cordages :

Τοῦτο οὐκ ἐς τὸ ἄνω τὸ παραπέτασμα πρὸς τὸν ὄροφον, ὥσπερ γε ἐν Ἀρτέμιδος τῆς Ἐφεσίας ἀνέλκουσι, καλῳδίοις δὲ ἐπιχαλῶντες καθιᾶσιν ἐς τὸ ἔδαφος.

Pausanias pouvait s'épargner cette longue description et caractériser d'un mot ce genre de portière ainsi manœuvrée : il n'avait qu'à l'appeler un *καταπέτασμα*, c'est-à-dire à employer le terme dont se servent unanimement et exclusivement les textes des Machabées et de Josèphe pour désigner les *voiles du temple* juif, et aussi l'évangile selon saint Matthieu (XVII, 51) en parlant du voile déchiré du haut jusques en bas à la mort de Jésus.

Je ferai remarquer en passant que cette observation jette un jour tout nouveau sur le sens réel du mot *καταπέτασμα*.

Mais ce n'est pas tout. A quelle divinité du panthéon grec Antiochus avait-il cru devoir spécialement vouer le sanctuaire même du dieu d'Israël spolié et profané par lui? A Zeus. Et à quel Zeus? au *Zeus Olympien* : *μολῦναι δὲ καὶ τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις νεὼν καὶ προσονομάσαι Διὸς Ὀλυμπίου* (II *Mach.*, 6 : 2. — Cf. Diod. de Sic. *Ecl.* 34). Voilà où l'on allait quérir l'équivalent païen à substituer à Jéhovah. La

consécration au Zeus Olympien du voile ou d'un des voiles du trésor de Jéhovah doit cesser dès lors de nous surprendre. Les dépouilles du dieu vaincu ne reviennent-elles pas de droit au dieu vainqueur ?

Si les deux voiles sont identiques au lieu d'être semblables, s'ils ne font qu'un, l'argument que j'avais cru pouvoir tirer d'une analogie pour établir une affinité, doit, il est vrai, être écarté. Mais en revanche nous obtenons un résultat autrement important : ce ne sont plus deux objets qu'il s'agit de comparer, mais deux entités divines mises formellement en regard par les anciens eux-mêmes.

Dans le temple du Zeus Olympien on remarquait, comme à Pergame, des *βωμοί* formés par l'accumulation des cendres provenant de la combustion partielle des victimes; ces *βωμοί* vénérés sont à rapprocher des dépôts de cendres provenant de l'autel de Jéhovah, ainsi que des diverses prescriptions qui concernent ces issues sacrées des holocaustes [1].

L'accès de ces sanctuaires d'Olympie était rigoureusement interdit aux femmes vierges ou non; elles ne pouvaient s'avancer que jusqu'à une certaine limite qu'il était permis aux hommes seuls de franchir. C'est l'équivalent de la עזרת נשים [2], de la *γυναικωνίς* [3], où

[1] *Lévitique*, I, 16; IV, 12; VI, 3, 4. I *Rois*, XIII, 3. Ces cendres avaient aussi un caractère sacré : ...*τὸν βωμὸν*... *οὗ τὸ πῦρ ἁγνὸν ἦν καὶ ἡ σποδός* (II *Machabées*, XIII, 8). Le bômos de Héra Olympienne était aussi un tumulus de cendres (Pausanias, p. 249).

[2] Middoth, II, 5.

[3] F. Josèphe, *Guerre juive*, p. 243. Les femmes juives, même en état de pureté légale, ne pouvaient franchir une limite déterminée :

étaient confinées les femmes juives dans le temple de Jérusalem.

Ces Éléennes, ainsi tenues à l'écart, avaient comme compensation des cérémonies à elles singulièrement analogues à celles des Phéniciennes, des pleureuses d'Adonis et de Tammouz, מבכות את־התמוז qu'Ézéchiel (VIII, 14) nous montre dans le temple même de Jéhovah : à Élis, *à un jour fixe, lors de l'époque de la panégyris, au moment où le soleil allait achever sa carrière, les femmes, entre autres honneurs rendus à Achille, se frappaient la poitrine pour le pleurer* (κόπτεσθαι νομίζουσιν αὐτόν, p. 311). Cette scène de lamentation se passait auprès d'un monument qui était non pas un autel d'Achille, mais un *cénotaphe* élevé sur l'ordre d'une prophétie[1].

Cet Achille ainsi pleuré auprès de son sépulcre vide, à date fixe, au moment même où le soleil allait

παρελθεῖν δὲ ταύταις οὐδὲ καθαραῖς ἐξῆν ὃν προείπομεν ὅρον (*Id.* p. 244). Cette idee de l'impurete constitutionnelle de la femme est un trait profondément oriental. Il était également interdit aux femmes chez les Éléens de s'introduire aux jeux olympiques (elles avaient leurs jeux réservés placés sous la protection d'Héra) et de traverser les eaux de l'Alphée à de certaines époques, le tout *sous peine de mort* Pausanias, p. 236).

[1] Ce cénotaphe d'Achille est le pendant des *Memnonia* et des Saints-Sépulcres d'Adonis, vénérés en Orient et objets de fêtes équinoxiales ou solstitiales; n'oublions pas que la destinée de Memnon (le fils de l'Aurore) est mise en balance par Zeus avec celle d'Achille, pendant le combat des deux héros; cet équilibre et ce combat même établissent entre eux une espèce de dualisme, qui a pu être utilisé par l'imagination populaire, se représentant sous la forme fabuleuse d'Achille et de Memnon l'opposition symétrique des équinoxes et des solstices. Les Ἀχίλλεια sont presque aussi nombreux que les Μεμνόνια. Sur le culte d'Achille, cf. Preller, *Griech. Myth.* p. 439-441.

descendre sous l'horizon, a des allures bien équivoques et semble sortir de quelque Ἀδωνιασμός oriental bien plus que de la tradition homérique.

Auprès du temple de Héra à Olympie (p. 252), seize femmes étaient occupées à tisser le peplos de la déesse[1] et font songer aux femmes qui tissaient les tentes sacrées pour Achera dans le temple de Jéhovah[2]. (Cf. le χιτών d'Apollon Amycléen tissé dans le Χιτών.)

C'est encore à Olympie (p. 248) qu'était adoré ce *Zeus Apomyios*, grâce à qui Héraclès put chasser au delà de l'Alphée les mouches importunes qui gênaient son sacrifice, ce dieu chasse-mouches auquel on a justement comparé le Baal Zeboub ou Βάαλ μυΐα de la ville philistine d'Ekron[3].

Les Éléens (p. 251) étaient grands amateurs de divinités étrangères; ils faisaient des libations non-seulement aux dieux helléniques, mais au dieu libyen, à Héra Ammonia et à Parammon. Ils avaient été consulter l'oracle de Libye à une époque très-reculée, et l'on voyait encore au temps de Pausanias dans le sanctuaire d'Ammon les autels dédiés par eux, avec inscriptions relatant l'objet de la demande, la réponse, le nom des envoyés éléens[4].

[1] Cf. Pausanias, p. 313.

[2] II *Rois*, XXIII, 7. Cf. Ézéchiel, XVI, 16.

[3] II *Rois*, I, 2, 3, 16.

[4] Ἑρμοῦ δὲ ἐπίκλησίς ἐστιν ὁ Παράμμων. Ainsi Parammon était un surnom d'Hermès, exactement comme Satrapès était un surnom de Korybas. Pausanias se sert dans les deux cas identiquement des mêmes termes, ce qui place Satrapès sur le même rang que Param-

Sur le mont Kronion, auprès d'Olympie (p. 304), ceux qu'on appelait *βασίλαι* faisaient des sacrifices à Kronos au moment de l'équinoxe vernal (mois d'Élaphios); si l'on tient compte de la manière dont sont formés les noms des prêtres spéciaux tels que Corybantes et autres, on comparera Κρόνος = מלך = *βασιλεύς*, *βασίλης*.

Non loin de là (p. 305) étaient les ruines encore vénérées d'un ancien temple d'Aphrodite *Οὐρανία*, de celle que l'antiquité reconnaissait invariablement dans les grandes déesses orientales, de la Vénus qui était notamment adorée à Ascalon et dont le culte avait été transporté de la Philistide dans l'île de Cythère sur les côtes sud-est du Péloponèse, par Kytheros, un fils mythique de Phœnix [1].

mon. Il n'y a donc pas lieu d'être surpris si nous avons dû tout à l'heure aller demander à la Phénicie l'origine de Satrapès, puisque celle de Parammon, qui en est comme le corrélatif, nous reporte sans conteste à l'Afrique. Le Baal-Hammon et sa parèdre Tanit sont évidemment désignés par *le dieu de Libye* (חמן = חם, personnifiant la Libye ou l'Afrique?) et par la Junon Ammonienne; l'epithète *Ἀμμωνία* semble même dérivée de l'étroite association que marque la qualification de *Pené-Baal*, constamment donnée à la Tanit libyenne. Quant à Parammon, le renseignement de Pausanias peut contribuer à faire reconnaître l'équivalent mythologique, encore indéterminé, qui correspondait dans le panthéon sémitique à l'Hermès grec. Faut-il voir dans ce Parammon une appellation bâtarde gréco-phénicienne (Παρὰ + Ἄμμων, *Baal-Hammon*) ou le troisième élément de la triade carthaginoise?

[1] Pausanias, III, XXIII, 1; I, XV, 5. Hérodote, I, 105. Nous aurons à revenir tout à l'heure sur la colonisation de Cythère par les Phéniciens. Le nom de Κύθηρος (Pausanias, VI, XXII, 7) ou Κυθήριος (Strabon, VIII, 356) se retrouve en Élide appliqué à un fleuve, sur les rives duquel était une Héracléia.

Il faut lire aussi ce que dit Strabon[1] au sujet de l'origine orientale (Paphlagonie) des Kaukônes, peuple pélasge qui occupait une partie de l'Élide et lui avait même donné son nom, *Kaukôneïa*, *Kaukônia* ou *Kaukônis*. Nous avons un héros mythique Kaukôn, fils de Poseidon et d'Astydameia, et père de Lepreus, le fondateur de Lepron ou Lepreon[2].

On remarque dans toute cette région l'existence de noms différents pour un grand nombre de mêmes localités, villes, fleuves, etc. De telles synonymies sont généralement l'indice de la superposition ou de la juxtaposition de races hétérogènes.

X.

TRACES D'UNE INFLUENCE SÉMITIQUE CHEZ LES PATRÉENS.

Si nous jetons un coup d'œil sur les parties du Péloponèse adjacentes à l'Élide, nous y relèverons des faits analogues montrant bien que les faits observés plus haut ne sont pas des rencontres fortuites, des accidents isolés.

On pourrait étendre cette démonstration à l'A-

[1] Strabon, VIII, 345. Hésychius appelle les Kaukônes *βάρϐαρον ἔθνος*, auxiliaires des Troyens.

[2] Élien, *Var. histor.* I, 24. On montrait à Lepreon, suivant Pausanias (V, v, 5) et Strabon (VIII, 345), le tombeau de Kaukôn, probablement le père légendaire des Kaukônes, malgré une variante dans sa généalogie fabuleuse (fils de Kelainos, fils lui-même de Poseidon). Le nom de Kaukôn se retrouve aussi comme nom de rivière en Achaïe, non loin des frontières de l'Élide (Strabon, VIII, 342, 387). La ville éléenne de Dymé portait le nom de Καυκωνίς (Strabon, VIII, 342).

chaïe, à l'Argolide et autres provinces; je me bornerai ici à la faire pour les Patréens, pour ces Patréens qui adoraient Attis et avaient enseigné aux Éléens le nom et peut-être le culte du Satrapès asiatique.

Pausanias nous a conservé sur l'origine des Patréens et de la ville de Patræ en Achaïe des fables édifiantes (p. 345 et suiv.). Patræ, qui s'appelait anciennement Ἀρόη, fut fondée par un roi autochthone Eumelos, qui apprit de Triptolème l'agriculture et la civilisation. La ville fut agrandie par Patreus, qui lui donna son nom; ce Patreus, père des Patréens, était fils de Preugenès, fils d'*Agenor*, dont le nom est la personnification mythique de la Phénicie, ou plutôt d'un des contacts helléno-phéniciens.

Les Patréens, à la suite d'un sacrilége commis dans le temple de l'Artémis Triklaria, avaient dû, pour apaiser le courroux de la déesse outragée, instituer des *sacrifices humains :* c'est à cause de cette coutume sauvage que *le fleuve qui coulait auprès du sanctuaire et qui n'avait pas de nom auparavant fut appelé* Ἀμείλιχος (l'implacable). Ces sacrifices ne devaient prendre fin, aux termes d'une prophétie de Delphes, que le jour où un *roi étranger apporterait un dieu également étranger.* Cette condition se trouva remplie de la façon suivante: après la prise de Troie, Eurypylos, fils d'Euaimon, reçut pour sa part de butin *un coffre, dans lequel était enfermée la statue de Dionysos* faite par Hephaistos et donnée à Dardanos par Zeus. Eurypylos, ayant ouvert le coffre, fut frappé de folie dès qu'il eut aperçu le dieu. L'oracle de

Delphes lui dit qu'il ne pourrait recouvrer la raison qu'en consacrant le coffre et en se fixant lui-même dans le lieu où il rencontrerait des hommes *faisant des sacrifices étrangers* (θύουσιν ἀνθρώποις θυσίαν ξένην); il se mit en route. Étant arrivé à Aroé au moment où l'on allait immoler les victimes annuelles, la prophétie se trouva accomplie. Eurypylos fut guéri, et les Patréens furent affranchis de ce rite barbare; *depuis le fleuve reçut le nom de* Μείλιχος (doux, apaisé) *qu'il porte encore aujourd'hui.*

Ces sacrifices humains, étrangers à la Grèce, semblent bien appartenir au culte de *Moloch*, dont le nom même a pu être visé par le curieux jeu de mots Μείλιχος, Ἀμείλιχος[1].

[1] Cf. le *Milichus* libyen de Silius Italicus, *Pun.* III, 183, et le Διαμίχιον ou le Δία Μειλίχιον de Sanchoniathon (éd. Orelli, p. 20). Ceux qui ont déjà proposé de rapprocher le Zeus Meilichios de Moloch auraient dû s'appuyer sur ce passage de Pausanias qui est très-important, puisqu'il permet d'ajouter à une simple analogie phonétique une affinité de rite bien autrement probante. Notez que les victimes sacrifiées étaient des jeunes garçons et des jeunes filles, et que le culte du fleuve Meilichos était étroitement lié à celui de l'Artémis Triclaria : chaque année les enfants des Patréens, après avoir déposé sur l'autel de la déesse les couronnes d'épis, souvenir des sacrifices abolis, allaient *se plonger dans le Meilichos*, puis, couronnés de lierre, se rendaient au temple d'*Aisymnètès* (Pausanias, VII, XX, 1). La désignation des fleuves par des noms de dieux était une habitude favorite des Phéniciens; cf. le *Bélus*, l'*Adonis*, le *Tamyras*, etc. En Mauritanie nous avons un fleuve, Μολοχάθ, *Mulucha*, que Gesenius explique par מלוחת, mais où il serait tout aussi naturel de voir מלך, מלכת. Ajoutons encore que Zeus Milichios était adoré à Sicyone sous la forme d'une simple pyramide qui ne serait pas déplacée à côté de la pierre conique des cultes sémitiques (Pausanias, II, IX, 6).

Ce Dionysos, enfermé dans la λάρναξ d'Eurypylos, rappelle tout à fait l'histoire d'Osiris-Adonis. La tradition des Patréens montrait sur leur territoire le lieu où Dionysos avait été en butte aux attaques des Titans, comme Osiris à celles de Set et de ses alliés. Il n'est pas jusqu'au surnom spécial de ce Dionysos, Aἰσυμνήτης, qui, parfaitement explicable par le grec[1], bien entendu, ne sonne cependant comme un vague écho d'Echmoun.

Les Patréens avaient deux temples de Sarapis, dans l'un desquels l'on montrait le tombeau d'*Aigyptos,* fils de *Belos* (p. 351); Aigyptos passait pour s'être réfugié à Aroé (Patræ) après le meurtre de ses cinquante fils.

En voilà assez pour montrer que, si les Patréens et les Éléens ont pris à la Phénicie le culte de Satrapès, ils n'en étaient pas à leur coup d'essai.

XI.

TRACES D'UNE INFLUENCE SÉMITIQUE EN LACONIE ET EN ARCADIE.

Les côtes si profondément découpées du Péloponèse ont dû attirer de bonne heure les vaisseaux des Phéniciens, et des colonisations sporadiques ont pu se faire sur divers points favorables au débarquement et à l'établissement de ces entreprenants marins.

Cependant, si l'on éprouve quelque peine à admettre une colonisation directe des rivages de l'Achaïe

[1] Αἰσυμνήτης, chef, prince, magistrat suprême. Cf. pour le sens Σατράπης, nom enseigné aux Éléens par les *Patréens.*

et de l'Élide, on est toujours en droit de supposer que le mouvement d'importation, parti de l'extrémité sud-est du Péloponèse, a gagné de proche en proche les provinces les plus occidentales, en traversant toute la presqu'île.

Nous allons voir en effet qu'il est possible de suivre, à peu près sans interruption, comme une onde phénicienne qui, commençant à l'île de Cythère, aborde la Laconie soit par Sidè, soit par Hélos et les bouches de l'Eurotas, se propage le long de ce fleuve en remontant par Amyclée et Sparte, et a pu redescendre par l'Alphée, le grand fleuve de l'Élide.

Je n'ai pas à insister sur la présence des Phéniciens à Cythère; c'est un fait admis et parfaitement démontré[1].

[1] Sanctuaire d'Aphrodite Ourania, l'Astarté armée, dont les Phéniciens avaient enseigné le culte aux habitants de Cythère (Pausanias, I, xv, 5; III, xxiii, 1); teintureries de pourpre, d'où le nom de Πορφύρουσα, donné aussi à l'île (Étienne de Byzance, *s. v.* Κύθηρα; cf. Eustathe, *Comm. sur l'Iliade*, XV, 432); port appelé Φοινικοῦς (Xénophon, *Hellenica*, IV, viii, 7; remarquez l'existence d'un port du même nom caractéristique en *Messénie*; Pausanias, IV, xxxiv, 12); la petite île voisine appelée Κώθων (Étienne de Byz.) et semblant = קטן, *petit*. On a proposé d'expliquer le nom même de Κύθηρα par קטר; on pourrait aussi penser (malgré $\theta =$ ת) à כתר, כתרת, *couronne* (κίταρις, κίδαρις, si c'est le même mot, serait une transcription d'une autre date): comp. comme dénomination analogue Στεφάνη, ancien nom de l'île de Samos (Pline, V, 31, 37), et notez, en tenant compte de la profonde influence exercée sur la marine hellénique par la Phénicie (*Horus et saint Georges*, p. 33, 2), qu'on trouve Κυθέρη (= Κύθηρα) à côté de Στεφανουμένη et Στεφανοῦσα comme noms de vaisseaux (Bœkh, *Urkunden über d. Seew. des att. Staats*, iv, 68; xvi b. 91).

De Cythère aux côtes de Laconie, il n'y a qu'un pas.

A la pointe sud de la Laconie, au promontoire de Malea, nous rencontrons une ville maritime, Σίδη[1], nommée, selon Pausanias, d'après une certaine *Sidè*, fille de Danaos[2], qui se confond avec *Sidè*, femme de Belos, mère de Danaos et d'Aigyptos[3], ainsi qu'avec une autre *Sidè* encore, fille de Belos et *mère éponyme de la ville phénicienne de Sidon*[4].

Toutes ces cités homonymes semées sur les côtes de la Méditerranée, de la mer Noire, de la mer Rouge : Σίδη de Laconie, Σίδη de Pamphylie, Σίδη du Pont avec son territoire Σιδήνη, Σιδήνη de Lycie, Σιδήνη de Troade, *Sida* (*Syda* de la Table de Peutinger) du territoire de Carthage; probablement aussi Σιδοῦς près de Corinthe, Σιδοῦς près de Clazomène, Σιδοῦς (Σιδόνιος d'Hésychius?) sur la mer Rouge, Σιδοῦς de Pamphylie, Σίδουσσα d'Ionie, Σιδωνία de Troade, peut-être même Σίδαι de Béotie, m'ont l'air d'être des filles plus ou moins immédiates de la grande métropole phénicienne de *Sidon*. (Cf. צד et צדן[5].)

[1] Scylax, 46.

[2] Pausanias, III, XXII, 11.

[3] Jean d'Antioche, *Fragm.* VI, 15.

[4] Eustathe, *Comm. sur Den. le Pér.* 912. Rapprochez le Σίδος, fils d'Aigyptos (Suidas, *s. v.* Μελχισεδέκ). Sidon apparaît dans la Bible (*Genèse*, X, 15) aussi sous la forme d'un héros éponyme, fils aîné de Chanaan, autrement dit de Phœnix (Χνᾶ = τοῦ Φοίνικος, Sanchon. p. 40). Pour Sanchoniathon, Σιδών est une *femme*, sœur de *Poseidon* (!).

[5] Le nom de Σίδη s'explique en grec par *grenade*; mais l'origine

Au fond du golfe de Laconie, non loin de l'embouchure de l'Eurotas, à environ 300 stades de Cy-

de ce fruit, qui a d'ailleurs un autre nom Ῥοά, nous reporte forcément à l'Orient, et le mot même n'a pas en grec d'étymologie satisfaisante. Les rapprochements sanscrits tentés par Benfey (*Griechisches Wurzellexicon*, p. 447) ont un caractère éminemment conjectural et ne sauraient être une objection sérieuse. G. Curtius a laissé prudemment de côté ce mot réfractaire; il ne figure même pas à l'index de son ouvrage (4e édit.). Le *malum punicum* a fort bien pu se présenter à une certaine époque (suprématie maritime des Sidoniens) comme *malum sidonicum* ou *sidonium; Σιδόνιος* est du reste fréquemment synonyme de *φοίνιξ*, *phénicien*, chez les auteurs grecs, et *sidonius* l'est même de *punicus* ou *pœnus*, *Carthaginois*, dans Silius Italicus (1. 10; 17, 217). Pour l'assimilation complète du fruit ou de l'arbre et du qualificatif ethnique ou géographique qui le désigne, comp. Φοίνιξ = palmier et datte; *persicum*, pêche; *cerasum*, cerisier, et plus récemment en arabe برتقان, orange (*portogallo*, *Portugal*. — Cf. Essence de *Portugal* = extrait des zestes frais de l'orange), etc. Les Σιδούντιαι μηλέαι (Ath. III, 82, 2) ne se rapportent peut-être qu'en apparence à la ville de Σιδοῦς (génit. Σιδοῦντος). L'expression de Suidas, Σίδειος καρπός, et surtout les passages suivants, seraient assez favorables à cette manière de voir : *κνίδειος καρπὸς, ἤγουν ὁ τῆς κνίδης, καὶ σίδειος κλάδος ὁ τῆς σίδης* (Theognost. Can. p. 54, 32). — *Σίδειος δὲ τῆς σίδης καρπός* (Zonaras, p. 1641), etc. : *Σίδαι.. , ἐξ οὗ καὶ σίδειος καρπός* (*Etym. Gud.* p. 500, 28). On ne peut s'empêcher, en effet, en dépit même des explications alléguées par ces auteurs, de rapprocher *κνίδειος καρπός* du nom de la ville de *Knide* (cf. *κνίδιος κόκκος*), et, partant, *σίδειος καρπός* de Σίδη. Il faut à ce propos se rappeler cette curieuse histoire de la grenade d'Épaminondas racontée par Athénée (14, 650); cette anecdote nous montre le nom de la ville béotienne Σίδη expressément interprété par celui du fruit, et nous apprend en outre que le mot *σίδη* appartenait en propre au dialecte *béotien*, tandis que Ῥοιά ou Ῥοά était le mot athénien : n'est-il pas significatif de voir ce terme, auquel j'ai été amené à attribuer une origine phénicienne, exclusivement employé dans une contrée où la tradition antique et la critique moderne sont depuis longtemps d'accord pour constater une colonisation phénicienne directe?

Enfin le fait admis par les critiques (Boekh, *Pind.*, 2, p. XVI)

thère, une simple promenade pour les galères phéniciennes, s'élevait l'antique ville de Hélos, patrie des Hilotes, qui n'était plus à l'époque de Strabon qu'une humble bourgade[1].

Hélos semble avoir pris en réalité tout simplement son nom de la région marécageuse dans laquelle elle était située : ἕλος (cf. l'expression même employée par Strabon pour qualifier cette région, ἑλῶδες). La fondation en était néanmoins attribuée à un héros éponyme, Ἕλιος, suivant Strabon, Ἕλειος suivant Apollodore (2, 4, 5, 7) et suivant Pausanias (3, 20, 6). Cet Hélios ou Héleios fabuleux était considéré comme le plus jeune des *fils de Persée*, —

que Σίδιος, surnom du grammairien Dionysios, est une mauvaise lecture pour Σιδώνιος, n'en offre pas moins pour nous un certain intérêt.

Il est assez embarrassant dans cette hypothèse de rendre compte, je le reconnais, de la variante Σίϐδη et Σιϐδιόν pour Σίδη et Σιδιόν; ces formes sont enregistrées par les lexicographes (Hesychius et *Etymol. mag.*). Σίϐδη se rencontre une fois dans Callimaque (*Lavacr. Pall.* v. 28) : ἢ ῥόδον ἢ σίϐδος κόκκος ἔχει χροϊάν. Mais si la réalité de cette forme était démontrée, elle ne constituerait pas une moindre objection contre l'étymologie indo-européenne proposée par Benfey, ainsi que ce savant l'avoue lui-même (*l. c.*). J'ajouterai, en m'appuyant sur une observation générale de G. Curtius (*Grundzüge der Griech. Etymol.*, p. 638), que le groupe βδ représente un β primitif et non un δ; nous devrions donc avoir une forme σίϐη et non σίδη, comme nous avons μόλυϐος et μόλυϐδος et non μόλυδος.

Il nous resterait toujours d'ailleurs la ressource d'admettre que deux mots d'origine absolument différente, d'une part σίϐδη, de l'autre un adjectif ethnique (dérivé de Sidon), auraient été rapprochés par une de ces assimilations vulgaires si fréquentes : il en serait résulté le compromis σίδη.

[1] Strabon, p. 312, édit. Didot : Εἶθ' ἑλῶδες ὑπέρκειται χωρίον καὶ κώμη Ἕλος· πρότερον δ' ἦν πόλις.

ici il faut faire attention, nous commençons à mettre le pied sur un terrain franchement oriental, — du Persée Apollonien, dont l'identification, sinon l'identité avec le dieu phénicien *Reseph*, peut, je crois, être aujourd'hui tenue pour certaine (cf. mon mémoire sur *Horus et saint Georges*).

Pausanias parle expressément de *la colonisation* de cette ville par Héleios : τοῦτο ᾤκισε μὲν Ἕλειος νεώτατος τῶν Περσέως παίδων. Notons, chemin faisant, que l'asservissement des Hilotes par les Lacédémoniens s'expliquerait d'autant plus facilement si l'on admettait que les vaincus appartenaient, ethniquement ou politiquement, à une race étrangère [1].

Un vers d'Homère cité par Strabon et Pausanias mentionne, côte à côte dans l'énumération des navires lacédémoniens, Hélos et Amyclée, la ville fameuse de Laconie située sur le cours supérieur de l'Eurotas, un peu au-dessous de Sparte :

Οἵ τ' ἄρ' Ἀμύκλας εἶχον Ἕλος τ' ἔφαλον πτολίεθρον [2].

Cette association est bien significative si l'on réfléchit que la ville d'Amyclée était surtout célèbre par son sanctuaire d'Apollon Amycléen, Ἀπόλλων Ἀμυκλαῖος, et que nous avons des inscriptions collatérales, grecques et phéniciennes, provenant de

[1] Comparez l'expulsion par les Lacédémoniens des Kynouréens qui descendaient des Argiviens et avaient pour fondateur Kynouros, fils de *Persée* (Pausanias, p. 127). Ce Κύνουρος, fils de Persée, pourrait bien n'être qu'une variante du Κινύρας syrien ou chypriote, fils d'Apollon (= Reseph).

[2] *Iliade*, II, 284.

Chypre, où le *Reseph-Mikel* se présente comme le correspondant de cet Apollon Amycléen[1] ! Or Reseph est d'autre part l'équivalent du Persée dont nous retrouvons un fils à Hélos.

Le Reseph-Mikel phénicien me paraît donc avoir laissé des traces bien nettes de son passage le long du cours de l'Eurotas, depuis Hélos jusqu'à Amyclée.

De quelque façon qu'on veuille expliquer ces rapports mythologiques, on ne saurait se soustraire à la nécessité d'admettre un contact entre cette partie du Péloponèse et le monde phénicien.

Pour achever d'établir l'intimité de ce contact et en mesurer l'étendue, je rappellerai que l'Apollon Amycléen, ayant revêtu un aspect spécialement chorоnomastique, devient un personnage Ἀμύκλας, fondateur et parrain de la ville, et que cet Amyklas est le propre fils du non moins fabuleux Λακεδαίμων, fondateur de Sparte.

[1] L'Apollon tératologique à quatre mains et à quatre oreilles, qui apparut aux Lacédémoniens pendant une bataille auprès d'*Amyclée* et auquel on avait élevé une statue sous cette forme monstrueuse, si contraire au génie grec, est d'une barbarie tout orientale (*Fragm. hist. græc.* II, 627). Ce témoignage de Sosibios conservé par Zenobios, dans son recueil de proverbes, I, 54, a d'autant plus de valeur que Sosibios était Laconien. M. Foucart signale et décrit un bas-relief d'époque récente provenant de Sparte et semblant représenter ce dieu binaire (*Voy. arch. de Ph. Le Bas*, sect. IV, I, n° 180). Il y a peut-être à rechercher dans cette conception plastique la combinaison abrégée de Reseph-Mikel avec sa parèdre Anat(=Artémis) : d'après Ross qui décrit le monument aujourd'hui perdu (*Archæolog. Aufsætze*, II, 659, n° 21), la figure aurait eu un caractère féminin

Avec cette filiation d'Amyklas et de Lakedaimon, nous gagnons Sparte[1].

prononcé; l'arc constaté par Ross est l'arme ordinaire d'Anat. Cela rappelle ces accouplements divins que le génie asiatique se plaisait à figurer sous la forme plus énergique de l'hermaphroditisme (p. ex. la Vénus barbue et mâle de Chypre). — Le surnom de Κουρίδιος, équivalent de Παρθένιος, que, suivant Hesychius (*s. v.*), les Laconiens donnaient à cet Apollon tétrachire, serait bien d'accord avec notre manière de voir (Cf. sur ce même Apollon Hesychius *s. v.* Κυνακίας; voy. encore Libanius, *Antiochicos*, I, p. 340, ed. Reiske). Le Kronos phénicien avait *quatre* yeux et *quatre* ailes (Sanchoniathon, p. 38).

[1] Étienne de Byz. *s. v.* Λακεδαίμων; Apollod. III, x, 3; Pausanias, III, I, 3; VII, VIII, 15; Pindare, *Pythiques*, III, 14. — Un fait passé jusqu'ici inaperçu et qui achève de mettre en relation directe Lacédémone et Chypre, déjà reliées par l'équation Reseph-Mikel = Apollon Amycléen ou Amyklas, c'est l'existence en Chypre même d'une *Lacédémone* homonyme de l'illustre cité spartiate (Étienne Byz. *loc. cit.*); nous avons donc là le représentant topique du *Lakedaimon père d'Amyklas-Mikel.* Remarquez encore les répliques géographiques : Ἀσίνη (fille de Lakedaimon), ville de Laconie, d'Argolide, de Messénie, de *Chypre* et de Cilicie. Ainsi nous retrouvons en Chypre, sous forme chorographique, notre famille mythique au complet : *Lakedaimon, Amyklas* et *Asiné.*

Ces coïncidences sont tellement frappantes qu'il n'est peut-être pas trop téméraire de se demander, aujourd'hui que la présence et l'action d'un élément oriental dans le Péloponèse tendent à s'imposer à nous, s'il ne faut pas voir dans l'assimilation de *Mikel* et d'*Amyklas* plus qu'un simple rapprochement paronomastique, s'il ne se cache pas là une réelle identité, si, par conséquent, il n'y a pas lieu d'admettre que le nom même et la fondation de la ville d'Amyclée sont phéniciens au même titre que le nom et la colonisation de Cythère. Le mot מכל, qui sert d'attribut à Reseph, peut s'expliquer de bien des manières par le vocabulaire sémitique; j'ai eu moi-même occasion d'ajouter sur ce point quelques conjectures aux conjectures déjà proposées (*Horus et saint Georges*): dans le nombre il serait facile de déterminer des sens convenant à un nom topique; on pourrait aussi, en comparant מכלול (Ézéchiel, XIII, 12) à תכלה,

A Sparte le culte de l'Apollon Amycléen occupait une place considérable[1].

Le héros éponyme Σπαρτός était fils d'Amyklas et père de Lelex[2]. Lelex, personnification des Lélèges, premier roi autochthone de Laconie, nous reporte soit du côté de la Carie[3], soit du côté de l'Afrique (fils de Libyé et de Poséidon, venu d'Égypte[4]).

Je ne saurais passer sous silence, parmi les personnages appartenant à cette période fabuleuse de l'histoire de la Laconie, un certain Οἴβαλος, fils de Kynortas, fils d'Amyklas, qui régna à Sparte et dont il ne nous serait pas difficile d'expliquer le nom si

être tenté de songer à quelque vocable relatif à la pourpre, au *venenum Amyclaeum* de Martial. N'oublions pas que la pourpre de Laconie le disputait à la pourpre tyrienne : Horace parle des *Laconicas purpuras*. Ἀμύκλαι a d'ailleurs eu les aventures de ces noms de villes promenés à la traîne dans la Méditerranée par la colonisation phénicienne : témoin l'Ἀμύκλαι du Latium, de taciturne mémoire (Serv. *Comment.* Virg. *Énéide,* X, 564), et Ἀμύκλαιον, ville et port de Crète (Étienne de Byz. *s. v.*). Ce dernier nom, qui ressemble fort à l'Ἀμυκλαῖον d'Amyclée, où l'on adorait l'étrange Apollon décrit par Pausanias, peut très-bien être en tout cas quelque sanctuaire crétois de Reseph-Mikel. A côté de l'Ἀμύκλαι du Latium, nous avons dans Isigone une Μυκλαία λίμνη, où la forme du nom, sans A prosthétique, correspond tout à fait à מכל. On peut se demander même si le nom du promontoire carien de Mycale, Μυκάλη, en dépit des étymologies grecques proposées, ne confinerait pas par quelque point à ce groupe de noms.

[1] Pausanias, III, x, 8. Cf. l'avant-dernière note.

[2] Étienne de Byz. *s. v.* Λακεδαίμων. Doublé d'une Σπάρτη, fille d'Eurotas, femme de Lakedaimon (Pausanias, II, xvi, 4; III, i, 2; xviii, 8; Apollod. III, x, 3).

[3] Pausanias, III, i, 1.

[4] Pausanias, VII, ii, 8; *Iliade,* X, 429 et *al.* etc.

nous étions autorisé à nous adresser au phénicien [1]. Pour achever de le caractériser, notons qu'il épouse *Gorgophoné, la fille de Persée* [2].

Une autre légende, jouant sur le sens de Σπαρτός (semé), attribue l'origine du nom de Sparte aux *Σπαρτοί* chassés de Thèbes, c'est-à-dire aux hommes nés des dents du dragon semées par Cadmus; je ne retiens de cette fable que l'intervention du nom de Cadmus à titre d'indice phénicien incontestable [3].

Enfin nous ne pouvons pas, tout en ne nous en servant qu'avec la réserve qu'il comporte, négliger le bizarre incident relaté dans le livre Ier des *Machabées*, ch. XII, 5-23 [4]; je veux parler de la correspondance échangée entre Jonathan, grand-prêtre, et Sparte, et de l'alliance conclue entre les Juifs et les

[1] Pausanias, I, XXXIX, 6; XLIV, 3; III, XII, 5.

[2] Pausanias, III, I, 3; Apollod. III, X, 3, etc. Les auteurs anciens ne s'accordent pas toujours sur le degré de parenté de ces personnalités mythiques; mais peu importe; l'essentiel est qu'ils les localisent en Laconie et établissent entre eux des filiations. Cet Oibalos qui aurait donné son nom à toute la Laconie, *Οἰϐαλία*, se présente par moments comme une doublure d'Amyklas, par exemple lorsqu'il est comme lui père de Hyakinthos, le jeune héros si en honneur à Amyclée (Lucien, *Dial. Deor.* 14. Hygin. *fab.* 271).

[3] Étienne de Byz. *s. v.* Σπάρτη; Eustathe, 294, 31.

[4] Comp. aussi la lettre des archontes spartiates à Simon, I *Machabées*, XIV, 16-23; cf. Fl. Josèphe, *Antiq. jud.* XII, 4 *et seq.* D'après Iolaus, cité par Étienne de Byzance, les Juifs descendaient d'un certain *Spartôn*, qui vint de Thèbes pour accompagner Dionysos dans son expédition (cf. le Spartôn père de Mykéneus, frère de Phoroneus). Il résulte en tout cas de I *Mach.* XV, 23 qu'il y avait une colonie juive à Sparte, ou auprès de Sparte, à l'époque de Ptolémée Évergète.

Spartiates, alliance ayant pour base l'existence d'une prétendue *communauté d'origine.*

Une lettre du roi Oniares, Aréios ou Areus, à Onias, citée par Jonathan, déclare que, d'après un écrit, *les Juifs et les Spartiates sont frères et appartiennent à la race d'Abraham*: εὑρέθη ἐν γραφῇ περί τε τῶν Σπαρτιατῶν καὶ Ἰουδαίων ὅτι εἰσὶν ἀδελφοὶ, καὶ ὅτι εἰσὶν ἐκ γένους Ἀβραάμ.

Si l'on accepte ce renseignement, même sous bénéfice d'inventaire, on peut au moins en conclure qu'on avait encore, au IIe siècle avant Jésus-Christ, l'obscure conscience de certaines attaches entre la Syrie et la Laconie.

L'Eurotas, que nous avons remonté en suivant ce sillage asiatique, nous conduit en Arcadie jusqu'aux sources de l'Alphée, qui nous permet à son tour de traverser l'Élide et de regagner ainsi, sans discontinuité, le terrain qui fait l'objet spécial de cette étude. Les deux fleuves naissent en effet tout près l'un de l'autre à Aséa, village du territoire de Mégalopolis[1].

On n'aurait pas de peine à trouver en Arcadie la matière d'observations analogues à celles que nous avons été amené à faire pour l'Élide, l'Achaïe et la

[1] Strabon, p. 295 : Ῥεῖ δ' ἐκ τῶν αὐτῶν τόπων, ἐξ ὧν καὶ ὁ Εὐρώτας· καλεῖται δὲ Ἀσέα, κώμη τῆς Μεγαλοπολίτιδος, πλησίον ἀλλήλων ἔχουσα δύο πηγὰς, ἐξ ὧν ῥέουσιν οἱ λεχθέντες ποταμοί· δύντες δ' ὑπὸ γῆς ἐπὶ συχνοὺς σταδίους ἀνατέλλουσι πάλιν, εἶθ' ὁ μὲν εἰς Λακωνικὴν, ὁ δ' εἰς τὴν Πισᾶτιν κατάγεται. Les Arcadiens entraient pour un tiers dans la population de la Triphylie, province de l'Élide. Nous avons vu le culte d'Attis en Arcadie.

Laconie. Mais ce serait sortir beaucoup trop des limites d'un simple aperçu. Je ne citerai qu'un fait, mais des plus probants, et je m'y appuie avec d'autant plus de confiance que je l'emprunte à un helléniste, à une autorité dont personne ne mettra en doute la prudence et le savoir[1]. M. P. Foucart a relevé à Mantinée une dédicace à un Ζεὺς Κεραυνός dont il fixe la date, d'après l'aspect épigraphique des caractères, au moins à la première moitié du v[e] siècle avant notre ère. C'est un *Zeus foudre* et non pas un *Zeus tonnant* (Κεραύνιος). « Je ne doute pas, dit M. Foucart, que Zeus Keraunos ne soit d'origine orientale. » Il rapproche cette conception non hellénique de la foudre personnifiée, divinité elle-même et non pas simple attribut de la divinité, de divers précédents fournis par les cultes orientaux, et spécialement de ce même dieu phénicien de Chypre, Reseph, dont je viens de signaler à Amyclée la présence formelle[2]. M. Foucart pencherait à considérer ce fait et d'autres similaires comme le résultat d'influences asiatiques, particulièrement cariennes, agis-

[1] *Voyage arch. de Ph. Le Bas*, cont. par W. H. Waddington et P. Foucart, 2[e] partie, sect. VI; *Arcadie*, IV *bis; Mantinée*, 352 *a*. — Voy. aussi à ce sujet les savantes et ingénieuses remarques de M. Weil dans la *Revue archéologique*, juillet 1876, 50 et 51.

[2] Je pourrais encore citer comme un trait sémitique des cultes arcadiens l'adoration de certains dieux sous forme de statues tétragonales (Pausanias, VIII, xxxv, 6; xlviii, 6), de vrais bétyles apodes, acéphales, de simples pierres équarries, parfois avec des rudiments de bras rapportés, comme est l'Athanaia de Mantinée, décrite par M. P. Foucart (*op. cit.* 2[e] partie, sect. VI; *Arcadie*, IV *bis; Mantinée*, n[o] 352 *d*).

sant à de hautes époques sur la Grèce; je crois qu'il convient de faire dans ces influences une large part au peuple qui a exercé à un certain moment sur tout le bassin méditerranéen une domination comparable à celle de la Grèce et de Rome. Le monde antique compris dans cette aire géographique a été frappé, et non moins profondément, au coin phénicien, avant de l'être au coin hellénique et latin.

XII.

CONCLUSIONS.

Je le répète, afin qu'on ne se méprenne pas sur le sens et la portée des réflexions qui précèdent, le culte de Satrapès n'a certainement rien de commun, au point de vue chronologique, avec ce vieux fonds d'orientalisme que nous avons vu s'étendre sur presque toute la surface du Péloponèse; il est clair, encore un coup, que ce culte appartient à la série des apports plus récents; mais il n'était pas inutile de montrer que les emprunts faits à l'Orient par une des parties de la Grèce qui semblait devoir le moins à cet antique créancier de la civilisation n'ont, pour ainsi dire, jamais cessé, et qu'il y a toujours eu entre le Péloponèse et la Phénicie comme un compte courant d'idées, de formes mythologiques et de matières commerciales, où l'importation du dieu Satrapès doit être inscrite à la suite.

Aucun monument n'est plus propre que l'inscription de Maᶜâd, rapprochée du passage de Pausanias, à

nous faire toucher du doigt ce vaste syncrétisme religieux qui, préparé par des échanges séculaires, commence à s'opérer dans le monde antique aux environs de l'ère chrétienne et va avoir pour principal véhicule cet autre syncrétisme politique que l'on appelle l'*unité de l'empire romain*.

Quoi de plus instructif en effet que cette dédicace grecque, outrageusement défigurée par un lapicide sémitique, datée de la victoire d'Auguste à Actium, faite sur la côte de Syrie, par un Phénicien, fils d'un autre Phénicien adorateur d'un dieu égyptien, en l'honneur d'une divinité locale affublée d'un nom helléno-perse, et dont il nous faut aller chercher l'explication au fond du Péloponèse ! La Phénicie, l'Égypte, la Perse, la Grèce et Rome semblent s'être donné rendez-vous dans ce texte de quelques lignes.

En résumé, on peut tirer avec une certaine confiance, de cet ensemble de remarques, les conclusions suivantes :

1° *Θαμός* = תאם, תם ou תן (*Θάνος*);

2° *Ἀϐδουσίϐος* = עבדסב ;

3° *Σίϐ(ος)* = Seb, dieu égyptien;

4° Rapports du Satrapès d'Élis et du Satrapès de Maʿâd, qui, fort obscurs jusqu'ici parce qu'ils restaient isolés, s'éclairent sensiblement une fois rapprochés ;

5° Traces nombreuses dans le Péloponèse d'une influence orientale, particulièrement phénicienne, qui s'y est fait sentir à diverses reprises.

Observation sur la note n° 5 de la page 224 (Σίδη).

Il faut consulter, au sujet de la *grenade*, V. Hehn's *Kulturpflanzen und Hausthiere*, 2e édit. p. 203 et suiv. et p. 515. Ma note était déjà rédigée quand j'ai pu avoir, grâce à une obligeante communication de M. P. Baudry, connaissance de cet ouvrage. La lecture des pages consacrées à cette question par M. Hehn ne peut que me confirmer dans mon opinion sur l'étymologie de Σίδη; M. Hehn renonce comme M. Curtius à chercher à ce mot une origine hellénique; il le croirait volontiers carien ou phrygien, mais il ne précise pas autrement. Ce mot semble donc définitivement abandonné par la philologie indo-européenne; il revient alors de droit aux orientalistes.

LE CONTE

DU

PRINCE PRÉDESTINÉ,

TRANSCRIT, TRADUIT ET COMMENTÉ

PAR M. G. MASPERO.

Le *Conte du Prince prédestiné* est l'un des ouvrages que renferme le papyrus Harris n° 500, récemment acquis par le British Museum. Il a été découvert et traduit en anglais par M. Goodwin [1], analysé rapidement par M. Chabas, d'après la traduction de M. Goodwin [2]; mais le texte égyptien n'a jamais été publié jusqu'à présent. MM. Maisonneuve et Leclerc en ont fait prendre par M. Mansell une photographie qu'ils m'ont remise, et d'après laquelle j'ai pu exécuter la transcription hiéroglyphique.

On dit que le manuscrit était intact au moment

[1] Lu le 4 mars 1874, à la Société d'archéologie biblique, publié bientôt après dans les *Transactions* de cette Société, t. III, p. 349-356, et dans les *Records of the Past*, t. II, p. 153-160. C'est M. Goodwin qui a donné au récit ce titre de *Conte du Prince prédestiné* (*Tale of the doomed Prince*), sous lequel il est connu dans la science.

[2] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1874, p. 118-120.

de la découverte; il aurait été mutilé, quelques années plus tard, par l'explosion d'une poudrière qui renversa en partie la maison où il était en dépôt, à Alexandrie d'Égypte. On pense qu'une copie, dessinée par M. Harris avant le désastre, a conservé les parties détruites dans l'original; mais personne ne connaît pour le moment l'endroit où se trouve cette copie. Dans son état actuel, le *Conte du Prince prédestiné* couvre quatre pages et demie. La dernière ligne de la première, de la seconde et de la troisième page, la première ligne de la seconde, de la troisième et de la quatrième page, ont disparu en partie. Toute la moitié de droite de la quatrième page, à partir de la ligne 8 jusqu'à la ligne 14, est effacée ou détruite presque entièrement. Enfin la cinquième page, outre quelques déchirures de peu d'importance, a perdu sur la gauche le tiers environ de toutes ses lignes. Néanmoins, le ton du récit est si simple et l'enchaînement des idées si facile à suivre, qu'on peut combler la plupart des lacunes et restituer la lettre même du texte. L'écriture est d'ailleurs petite et rapide; elle se rapproche plus du type Anastasi I, 348, de Leyde, que du type Sallier II ou Anastasi IV de Londres. Elle renferme un assez grand nombre de formes très-curieuses, souvent presque identiques aux formes démotiques, pour , en démotique, pour , en démotique, etc. J'inclinerai donc à placer sinon la composition du conte, au moins la rédaction du manuscrit, vers la fin ou le milieu de la XXe dynastie au plus tôt.

On ne saurait trop admirer la science et l'habileté dont M. Goodwin a fait preuve en interprétant ce conte. La traduction que je propose diffère de la sienne par le détail : travaillant moins vite, j'ai pu laisser moins de lacunes à combler. La langue dans laquelle l'auteur anonyme a rédigé son œuvre est claire, aisée, presque triviale d'allure, très-propre à servir de texte d'analyse aux personnes qui débutent dans l'étude de l'égyptien.



Il y avait une fois un roi, — à qui ne naissait pas d'enfant mâ[le. — Son cœur en fut tout attristé, — et] il [demanda] un garçon aux dieux. — Ils décré-

[1] Le début du Papyrus d'Orbiney donne une formule analogue, , peu distincte dans le fac-simile, mais bien reconnaissable sur l'original.

[2] Litt. : «un enfant aux dieux, *en son lieu.*» La lacune renferme les dernières lettres du mot , les premières d'un verbe de prière et, entre les deux, une courte formule de trois ou quatre mots au plus. Je me suis laissé guider dans la restitution par le sens général, et aussi par l'usage constant des contes populaires. La rhétorique des contes populaires veut, en effet, qu'un roi qui n'a pas d'enfant mâle s'en afflige avant de s'adresser à Dieu pour en avoir un. La locution , «étant son cœur mauvais», qu'on trouve à la ligne 5, remplit juste la lacune, une fois qu'on a réservé la place nécessaire aux lettres de



tèrent de lui en faire naître [un], — il coucha avec sa femme pendant la nuit, — et alors [elle] conçut : — accomplis les mois de la naissance, — voici que naquit un enfant mâle. — Quand les Hathors vinrent — pour lui destiner un destin, — elles dirent : « Qu'il

et au verbe de prière. Ce verbe ne saurait être autre chose que (Brugsch, *Dict.* p. 1190) ou (Brugsch, *Dict.* p. 1632), les seuls parmi les mots de cette classe qui aient pour déterminatif constant ou devant .

[1] La lacune est complétée d'après le passage correspondant du Papyrus d'Orbiney (pl. XVIII, l. 4-8) : , « Et elle sentit qu'elle concevait. »

[2] J'expliquerai plus loin le rôle que jouent les Hathors; pour le moment, il suffit de savoir qu'elles sont l'analogue des fées marraines des contes populaires.

[3] Pour le sens *destin, attribuer un destin,* de la racine , , voir le commentaire. M. Goodwin traduit exactement : « When the Hathors came to greet him at his birth, they said that he would either die by a crocodile, a serpent, or a dog » (p. 351).



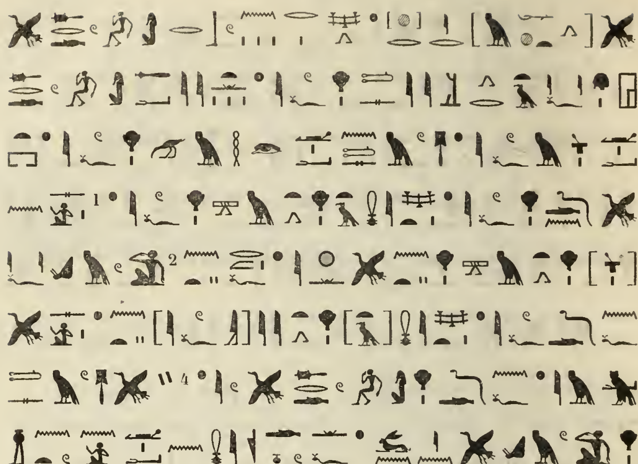
meure par le crocodile, — ou par le serpent, — voire par le chien ! » — Comme [l']entendirent les gens qui étaient avec l'enfant, — ils [l']allèrent dire à Sa Majesté, v. s. f. — [et] Sa Majesté, v. s. f. en eut le cœur tout attristé. — Sa Majesté, v. s. f. [lui] fit con[struire une maison] — élevée (?) sur la montagne, — garnie d'hommes et de toutes les bonnes choses du logis du roi, v. s. f., — car l'enfant n'en

[1] Le scribe avait d'abord passé : il a ensuite intercalé ces deux mots dans l'entre-ligne.

[2] La préposition a remplacé dans cette locution la préposition plus usitée aux époques antérieures. est l'origine de la préposition copte ⲚⲈⲘ, *avec*.

[3] , « v. s. f. », est l'abréviation de la formule « *vie, santé, force!* », que l'on met après le nom ou le titre des Pharaons.

[4] La lacune est comblée presque entièrement au moyen du passage parallèle de la planche II, l. 4 : . La barre ı de est encore visible à la fin de la lacune. Le mot qui suit et qui terminait la ligne est malheureusement indéchiffrable : le contexte exige soit « *élevée* sur la montagne », soit « *donnant* sur la montagne ».



sortait pas. — Et [quand] l'enfant fut grand, — il monta sur le faîte de sa maison, — et aperçut un chien qui marchait derrière un homme, — qui allait sur la route. — Il dit à son page qui était avec lui : — « Qu'est-ce qui marche der[rière] l'homme — qui chemine sur [la] route ? » — Le page lui dit : — « C'est un chien ! » — L'enfant lui dit : — « Qu'on m'en apporte un tout pareil ! » — Le page l'alla

[1] Le groupe est suivi dans l'original d'un sigle qu'on trouve assez fréquemment dans d'autres papyrus de la même époque. (Cf. *Papyrus Harris 500*, verso, P. II, l. 7.) Ce sigle paraît n'être qu'une abréviation cursive du groupe lui-même, qui devint une sorte d'idéogramme du sens *individu, homme*, et finit par être employée comme déterminatif du groupe.

[2] Sur cette forme grammaticale, voir *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, p. 76, note 3, et *Zeitschrift*, 1877, p. 111-113.



redire à Sa Majesté, v. s. f., — et Sa Majesté v. s. f. dit : — « Qu'on lui amène un jeune chien courant, — [afin qu'il ne] s'afflige [point] ! » — Et on lui amena le chien.

Et, après que les jours eurent passé là-dessus, — quand l'enfant eut pris de l'âge — en tous ses

[1] Le mot n'est ni dans Birch, ni dans Brugsch. Pierret (*Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 648) le donne, d'après E. de Rougé, avec la traduction *frémir* (?), dans la phrase : (Lepsius, *Denkm.* III, 107 *a*). Ici l'épithète est appliquée à un chien, ce qui écarte le sens *frémir* et nous ramène au sens *courir*, indiqué par les déterminatifs : « Toute contrée *accourt* à ton lever ! », et « Qu'on lui amène un petit *coureur*, un jeune *chien courant* ». L'égyptien, d'ailleurs, a une racine , apparentée à , mais plus usitée. Le sens *tressaillir, être saisi de convulsion*, que a dans le Papyrus d'Orbiney (pl. XVI, l. 8), vient probablement du sens *courir, sauter*, de .

[2] La restitution [ ] est exigée par le sens et remplit exactement la lacune.

[3] Les signes sont inutiles au sens : ils ont été amenés



membres, — il manda à son père, — disant : « Allons! Pourquoi être comme les fainéants?[1] — Puisque [je] suis destiné à un sort fâcheux, — [n']agirai-je jamais selon ma volonté? — Quant à Dieu, qu'il agisse à sa volonté! »[3] — On lui [. . . . . — donna] toute sorte d'armes; — [on lui donna aussi] son [chien] pour [le] suivre; — on le transporta[4] à la

par le déterminatif que le scribe aura isolé du mot précédent pour en faire un mot spécial : .

[1] Le mot à mot donne : « Pourquoi faire comme *les je reste assis ?* », en d'autres termes, « comme les *fainéants* ». J'ai déjà eu occasion de parler des substantifs formés par le verbe à la troisième personne singulier du présent ou du passé (*Mélanges d'archéologie*, t. III, p. 80, note 1) : je reviendrai bientôt, dans un mémoire spécial, sur les substantifs formés par la première personne singulier du présent ou du passé.

[2] Un mot illisible.

[3] Littéralement : « Ce que fait le dieu, soit fait ce qui est dans son cœur. »

[4] Litt. : « On le transporta par eau. »



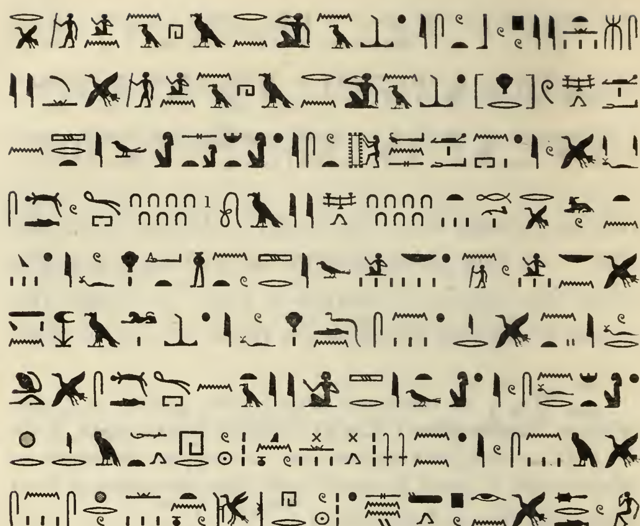
région orientale — et on lui dit : « Ah! va où tu désires! » — Son chien [était] avec lui : — il s'en alla selon son caprice, à travers le pays, — vivant des prémices de tout le gibier du pays. — Arrivé pour

[1] est traduit par Brugsch (*Dict.* p. 880) «*ein Sandsteinblock, Sandsteinfelsen*». Chabas (*Mélanges égyptologiques*, 3ᵉ série, t. II, p. 252) l'a trouvé dans un des papyrus hiératiques de Bologne et lui a donné le sens de *zone*, dans une phrase où il est question des dieux et des déesses du .

[2] Le scribe avait écrit après un mot qu'il a supprimé ensuite. Le manuscrit a en cet endroit une tache noire sous laquelle les signes effacés se voient encore à moitié : le de est en partie engagé dans la tache.

[3] Litt. : « Il descendit le fleuve », c'est-à-dire « il remonta vers le nord ». Cf. pour ce sens de les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, p. 72, note 1.

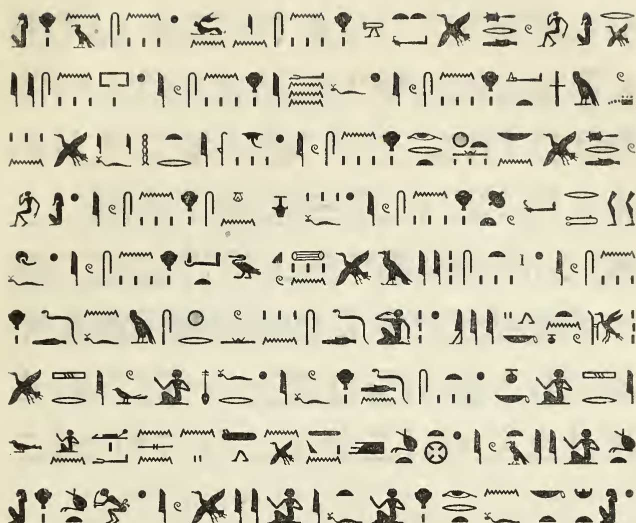
[4] La restitution remplit exactement la lacune. On pourrait objecter que le prince, ignorant encore l'histoire de la princesse de Naharanna, ne pouvait voyager avec l'intention de « voler vers elle ». L'auteur égyptien a cru pouvoir mettre par avance le lecteur dans la confidence de ce qui allait se passer. C'est ainsi que, dans le Roman des deux Frères, les magiciens de Pharaon, tout en ignorant l'endroit précis où est la femme que Pharaon convoite, envoient des messagers vers toutes les contrées et recommandent spécialement qu'on donne une forte escorte au messager qui se rendait à la Vallée du Cèdre, comme s'ils savaient que là résidait la fille des dieux.



s'envo[ler] vers le prince de Naharanna, — voici, il n'était point né d'enfant au prince de Naharanna — [sauf] une fille. — Or, lui ayant construit une maison, — dont les LXX fenêtres étaient éloignées du sol de LXX coudées, — il [se] fit amener tous les enfants — des princes du pays de Khar, — et il leur dit : — « Celui qui atteindra la fenêtre de ma fille, — elle lui sera [donnée] pour femme ! »

Or, beaucoup de jours après que ces [événements] furent accomplis, — tandis que les princes de Syrie étaient à leur occupation journalière, — le prince

[1] On peut se demander si le chiffre 𓎉 n'a pas été introduit par erreur derrière le mot [hiéroglyphes]; partout ailleurs il est question de *la* fenêtre de la princesse.



d'Égypte étant venu à passer à l'endroit où ils étaient, — ils conduisirent le prince à leur maison, — ils le mirent au bain, — ils donnèrent la provende à ses chevaux, — ils firent toute sorte de choses au prince : — ils le parfumèrent, — ils lui oignirent les pieds, — ils lui donnèrent de leur pain, — ils lui dirent en manière de conversation : — « D'où viens-tu, bon jeune homme? » — Il leur dit : — « Moi, je suis fils d'un officier de cavalerie du pays d'Égypte. Ma mère mourut, — mon père prit une

[1] [hiéroglyphes] et plus haut [hiéroglyphes] sont de véritables pronoms possessifs, *les leurs*, origine des formes du pronom possessif copte; je les ai déjà signalés dans l'inscription du roi éthiopien Nastosenen (*Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IV, p. 224).



autre femme. — Quand survinrent des enfants, — elle se mit à me haïr, — et je me suis enfui devant elle. » — Ils le serrèrent dans leurs bras, — ils le couvrirent [de baisers.

Or, après que beaucoup de jours eurent passé] là-[dessus], — il dit aux princes : — « Que faites-[vous donc ici ? » — Ils lui dirent : — « . . . .
— et celui-qui] atteindra [la fe]nêtre — de la fille du prince de Naha[ranna, — on] la lui donnera pour

[1] Litt. : « Ils le flairèrent en tous ses membres. » La restitution est faite d'après le passage analogue de la page IV, l. 2 :

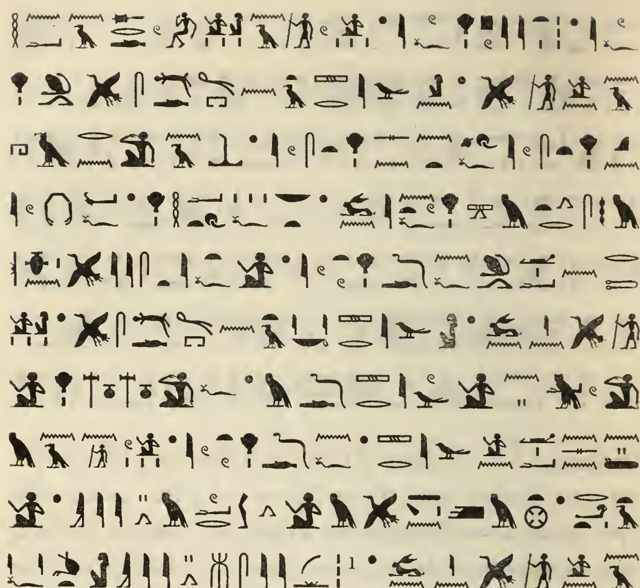
[2] La restitution est commandée par le contexte. Les signes qui terminent la ligne et qui sont en partie détruits appartenaient au discours du jeune prince.



[femme. » — Il] leur dit : — « S'il vous plaît, je ferai une prière aux dieux (?) — et j'irai m'envoler avec vous. » — Ils allèrent s'envoler comme [c'était] leur occupation de chaque jour, — et le prince se tint éloigné pour voir — et la figure de la fille du chef de Naharanna lui plut. — Or, après que [des jours] eurent passé là-dessus, le prince s'en alla pour

1. Le premier signe du verbe ne m'est pas connu. Je ne l'ai rencontré qu'une autre fois au cours de mes études dans le Papyrus de Berlin n° I, l. 74 (cf. *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne,* t. III, p. 83 et 84, note 1). Le mot qui sert de complément au verbe est à moitié détruit. L'ensemble de la phrase semble indiquer que le prince, avant d'entreprendre l'opération qui doit lui donner la main de la princesse, demande la permission de réciter une prière ou de prononcer une évocation magique.

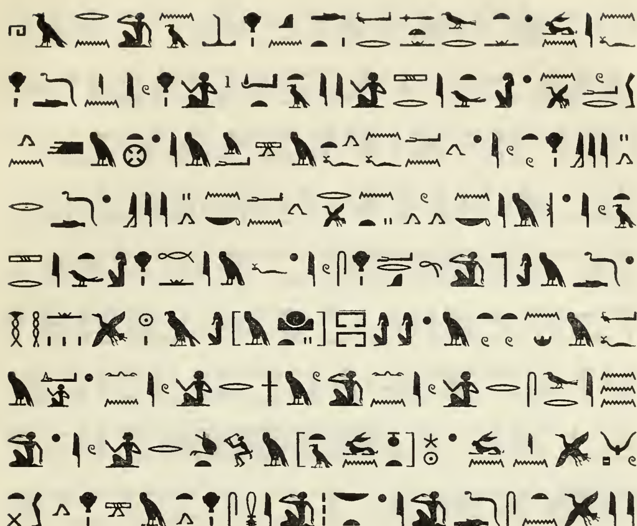
2 Goodwin a vu dans ce membre de phrase une allusion à la servante de la princesse. Il est bien certain que le manuscrit porte « la face », suivi de surmonté d'un point, comme c'est la règle presque générale dans notre manuscrit. Le dernier mot de la phrase est indéchiffrable. Je l'ai traduit conjecturalement par « lui *plut* ».



s'envoler avec les enfants des chefs, — et il s'envola, — et il atteignit la fenêtre de la fille — du chef de Naharanna; — elle le baisa et l'embrassa dans tous ses membres.

On s'en alla pour réjouir le cœur du père de la princesse, — et on lui dit : « Un des hommes — a atteint la fenêtre de ta fille. » — Le prince interrogea le messager, — disant : « Le fils duquel des princes ? » — On lui dit : — « Le fils d'un officier de cavalerie, — venu en fugitif du pays d'Égypte, — pour [échapper à] sa [belle-]mère, quand elle eut des enfants[1]. »

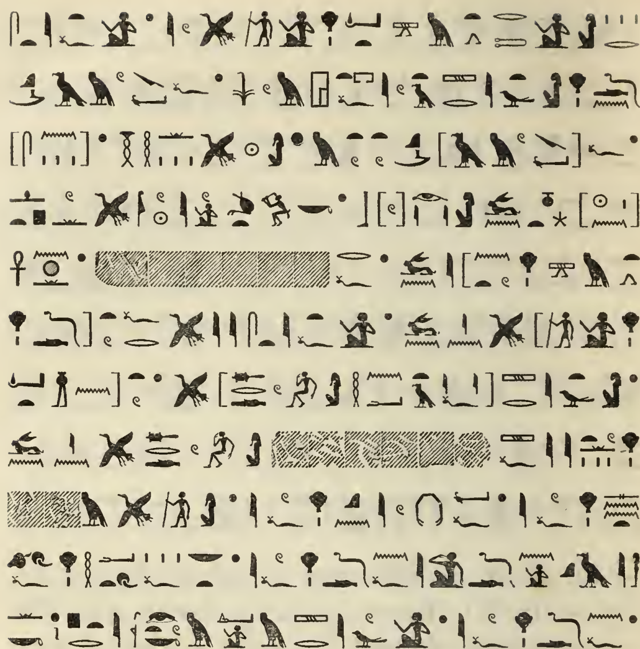
[1] La phrase est un peu obscure : c'est l'abrégé par trop succinct



— Le prince de Naharanna se mit très-fort en colère. — Il dit : « Est-ce que moi je donnerai ma fille — au transfuge du pays d'Égypte ? — Qu'il s'en retourne ! » — On alla dire [au prince] : — « Retourne-t'en au lieu d'où tu es venu. » — Mais la princesse le saisit, — et elle jura par Dieu, disant : — « Par Râ Har[makhis] ! — Si on me l'arrache, — je ne mangerai plus, je ne boirai plus, — je mourrai sur [l'heure]. » — Le messager alla pour [répéter] tous les discours — qu'elle avait tenus à son père ; — et

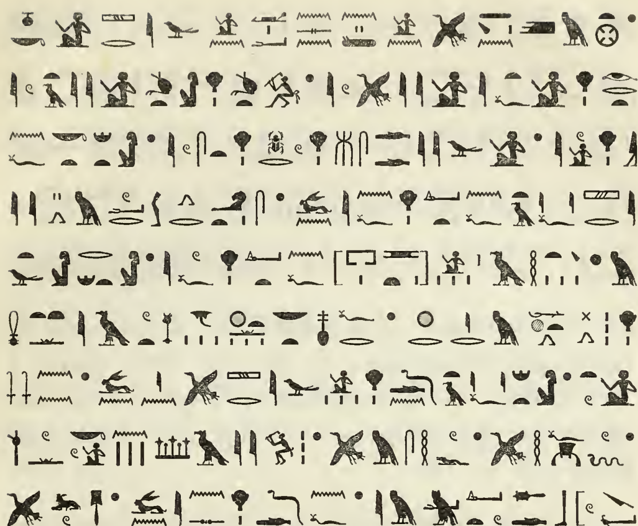
du discours que le prince d'Égypte a tenu plus haut aux enfants des princes de Syrie.

[1] … est la forme emphatique du pronom de la première personne. (Cf. *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, p. 82, note 5, p. 142, note 1, et p. 144, note 1.)



le prince envoya des gens pour le tuer, — tandis qu'il était dans sa maison. — La princesse [leur] dit : — « Par Râ! Si on le tue, — au coucher du soleil, je serai morte; — je ne passerai pas une heure de vie, — . . . . » — On l'[alla dire] à son père. — Le [chef fit amener] le [prince d'Égypte avec la] princesse. — [Le prince fut saisi de] terreur, — quand [il vint devant] le chef; — mais celui-ci l'embrassa, — le couvrit de baisers, — et lui dit : « [Conte-moi qui] tu es, — car voici tu es pour moi un en-

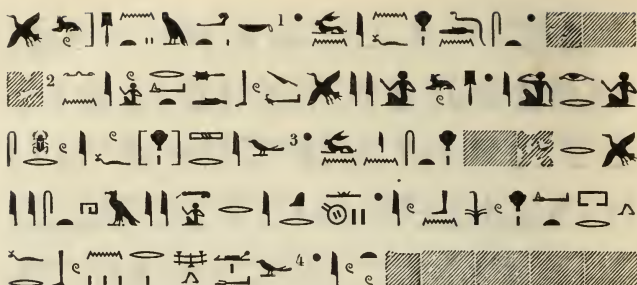
[1] La restitution est probable, mais non entièrement certaine.



fant! » — Le prince dit : — « Moi, je suis l'enfant d'un officier de cavalerie du pays d'Égypte. — Ma mère mourut, — mon père prit une autre femme. — Elle se mit à me haïr, — et moi je me suis enfui devant elle. » — Le chef lui donna sa fille pour femme; — il lui donna [une maison, des vassaux], des champs, aussi des bestiaux, [et] toute sorte de bonnes choses.

Or après que [les jours] eurent passé là-dessus, — le jeune homme dit à sa femme : — « Je suis prédestiné à trois destins : — le crocodile, — le serpent, — le chien. » — Elle lui dit : « Qu'on tue [le chien]

[1] Les débris de signe qu'on voit en cet endroit correspondent exactement à la forme hiératique du groupe , tel qu'il est donné



qui t'appartient. » — Il lui dit : — « . . . . . Je ne tuerai pas mon chien, — que j'ai élevé quand il était petit ! » — Elle [craignit (?)] pour son mari beaucoup, beaucoup, — et [elle] ne le laissa plus sortir seul. — On . . . . — . . . . la terre

quelques pages plus haut (pl. III, l. 12), dans l'histoire de Thoutii et du prince de Joppé, avec [hiéroglyphe] pour déterminatif.

[1] Litt. : « Qui est devant toi. »

[2] Un mot illisible.

[3] Litt. : « J'ai fait *devenir* lui quand il était petit. »

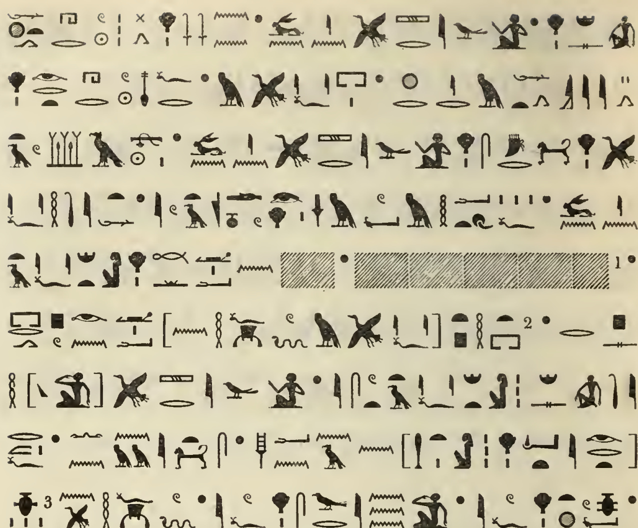
[4] Le mot à mot serait : « *Il* ([hiéroglyphe]) ne *le* ([hiéroglyphe]) faisait pas sortir au dehors », ce qui pourrait s'interpréter : « Le prince ne laissait pas sortir son chien dehors », peut-être pour empêcher que la princesse ne fît tuer la bête clandestinement. Toutefois, à cette époque, [hiéroglyphe] avait perdu sa voyelle finale, et se prononçait [hiéroglyphe], ce qui expliqne pourquoi on trouve : 1° [hiéroglyphe], d'ordinaire pronom féminin, employé souvent comme variante non vocalisée de [hiéroglyphe]; 2° [hiéroglyphe], d'ordinaire pronom masculin, employé comme variante graphique de [hiéroglyphe], pronom féminin. A l'époque démotique [hiéroglyphe] n'est plus qu'une variante de [hiéroglyphe] féminin. Je pense donc qu'ici [hiéroglyphe] n'est, comme dans bien d'autres endroits, qu'une variante abusive de [hiéroglyphe] et se rapporte à la princesse : « *Elle* ne *le* ([hiéroglyphe], le prince) laissait plus sortir seul. »



d'Égypte pour se promener çà et là(?). — Or voici le crocodile du lac [sortit du lac] — et il vint au milieu du bourg où était le prince. — [On l'enferma dans un logis] — où il y avait un géant. — Le géant ne laissait point sortir le crocodile, — [et quand] le crocodile [dormait], — le géant sortait pour se promener. — Et quand le soleil se [levait, — le géant rentrait dans le logis, — et cela,] tous les jours, — pendant un intervalle d'un mois deux jours.

[1] Goodwin traduit « to catch birds. » [hiéroglyphes] signifie au propre *courir après* . . . , puis, par dérivation, *parcourir* . . . , *courir à travers le pays.* La lacune empêche qu'on ne puisse donner un sens précis au passage de notre texte où ce mot se rencontre.

[2] Toute cette partie du texte est trop mutilée pour qu'on puisse en restituer la lettre exacte ou en donner autre chose qu'une traduction conjecturale.



Et, après que les jours eurent passé là-dessus, — le prince resta pour se divertir — dans sa maison. — Quand la nuit vint, — le prince se coucha sur sa natte, — et le sommeil s'empara de ses membres. — Sa femme emplit un . . . . — Quand un [serpent] sortit [de son] trou, — pour mordre le prince, — voici sa femme était auprès de lui, — [mais] non couchée. — Alors les [servantes donnèrent du lait] au serpent, — il en but, — il s'enivra,

[1] Une déchirure du papyrus a enlevé environ un quart de la ligne : les caractères qui précèdent et qui suivent la lacune sont illisibles sur la photographie.

[2] A partir de cet endroit, chaque ligne a perdu sur la gauche un quart environ de sa longueur totale.

[3] Goodwin suppose qu'on donna au serpent du vin ou quelque



— il resta couché le ventre en l'air; — et [la femme] le [fit pé]rir avec des coups — de sa pique. — On réveilla le mari, — [qui fut saisi d'étonnement], — et elle lui dit : — « Vois! ton dieu t'a donné — un de tes sorts entre tes mains; — il [te] donnera [les autres. » Il] présenta des offrandes à Dieu, — l'adora et exalta sa puissance, — tous les jours de sa vie.

autre liqueur enivrante. Aujourd'hui encore, en Égypte, on attire les serpents au moyen de lait pur ou sucré de miel : la bête se gorge au point de ne plus pouvoir remuer.

[1] Litt. : « Il se coucha à la renverse. » [hiéroglyphes] est suivi dans l'original de deux signes que l'on peut interpréter de différentes manières. La transcription [hiéroglyphe] m'a paru être plus conforme à l'usage commun.

[2] La restitution [[hiéroglyphes]] [hiéroglyphes], litt. : « le faire descendre, le faire tomber », est douteuse.

[3] Ce mot, qui n'est donné par aucun lexicographe, se retrouve dans le Papyrus de Berlin n° I, l. 134 et 140 (cf. *Mélanges d'archéologie égyptienne*, t. III, p. 145, 146).

[4] [hiéroglyphes] est répété par erreur dans l'original.

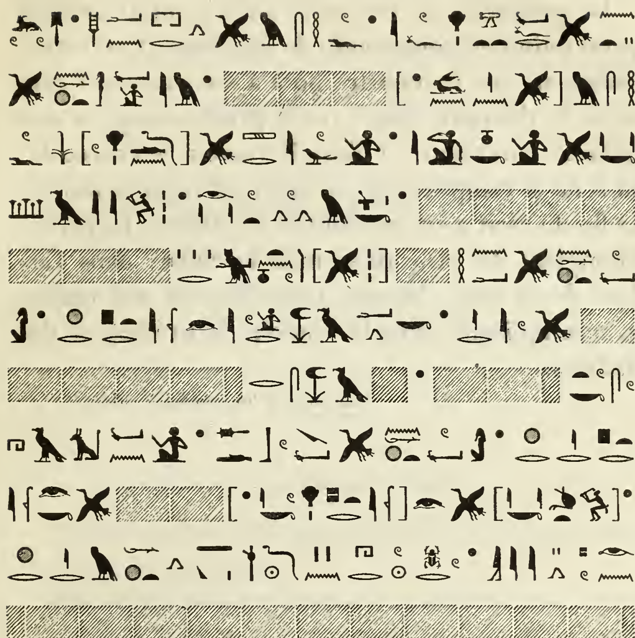


Et, a[près que les jours eurent passé là-dessus], — le prince sortit — pour se promener dans le voisinage de son domaine; — [et comme il] ne sortait jamais [seul], — voici son chien était derrière lui. — Son chien prit le champ — pour [poursuivre du gibier; —] il se mit à courir derrière son chien. — Quand il fut arrivé au lac, — il descendit vers le bord du [lac, — à la suite de son] chien, — et alors

[1] Litt. : « dans le cours du jour de chaque jour. »

[2] Les débris des signes semblent indiquer un mot nouveau. Ce serait la forme isolée du groupe (Brugsch, *Dict.* p. 682-683), dont le rôle en composition a été si bien indiqué par M. Chabas (*Voyage d'un Égyptien*, p. 103-104); et ce rapprochement donnerait le sens de *voisinage*.

[3] . Mot nouveau, emprunté aux langues sémitiques comme le prouve l'orthographe. Il se rapproche pour la forme de מָנָה, pl. מָנוֹת, ou de מְנָת, pl. מְנָאוֹת, *pars, portio;* mais le déterminatif lui assure le sens général de *maison, domaine.*



sortit le crocodile — et l'entraîna vers l'endroit où était le géant. — . . . . — [alors le] croco dile, il [dit au] prince : — « Ah! moi je suis ton destin — qui te poursuit, — . . . . — . . . . . vers les chemins (?) . . . — avec le géant. — Or, vois, je vais te laisser aller : — si le . . . . . — . . . . . — ton . . . . me frappera d'enchantement, — et le géant sera tué; — mais si tu vois le . . . . . — [tu ver]ras ta [mort]! »

Et quand la terre se fut éclairée et qu'un second jour fut, — lorsque vint . . . .

La prophétie du crocodile est trop mutilée pour qu'on puisse en comprendre le sens exact. On devine seulement que le monstre pose à son adversaire une sorte de dilemme fatal : ou le prince remplira une certaine condition, et alors il vaincra le crocodile, ou il ne la remplira pas, et alors « il verra sa mort ». La fin du récit n'est pas difficile à restituer. Le prince triomphait du crocodile; mais le chien, dans l'ardeur de la lutte, blessait mortellement son maître et accomplissait, sans le vouloir, la prédiction des Hathors.

(La suite à un prochain cahier.)

LETTRE À M. CHABAS,

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT,

SUR

LES CONTRATS DE MARIAGE ÉGYPTIENS,

PAR

M. Eug. REVILLOUT,

CONSERVATEUR ADJOINT DU MUSÉE ÉGYPTIEN DU LOUVRE.

Monsieur et très-illustre maître,

Quelle était la condition légale de la femme dans un ménage égyptien?

On est loin de s'entendre à ce sujet.

Pour Wilkinson[1], il n'y aurait pas eu à proprement parler de mariage en Égypte. Aucune cérémonie religieuse ou civile, aucun contrat n'y serait venu sanctionner l'union de l'homme et de la femme. Cette opinion parut trop absolue à quelques savants qui vinrent après lui. Mais l'absence de toute espèce de documents ne permettait que de simples conjectures. Tout récemment encore, très-cher maître, dans la trop bienveillante étude que vous avez consacrée, dans votre journal l'*Égyptologie*, à ma traduction

[1] *A popular Account of the ancient Egyptians*, London, 1854, in-12, t. II, p. 58.

mot à mot du roman de Setna, vous vous exprimiez ainsi : « Les textes originaux ne nous disent rien des cérémonies qui accompagnaient la célébration du mariage; dans notre Roman, le roi se borne à envoyer la sœur chez le frère; mais ce procédé par trop sommaire appartient peut-être au domaine de la fiction. » Je ne saurais me prononcer pour l'époque de Ramsès II dans laquelle se placent les événements racontés par le Roman de Setna, et surtout en ce qui concerne les familles régnantes. Mais ce que je puis maintenant affirmer en toute certitude, c'est qu'à l'époque ptolémaïque tout au moins il existait un véritable mariage constaté par des contrats spéciaux et qui probablement aussi recevait une bénédiction religieuse; car la religion semble être intervenue très-activement dans les différents actes de la vie des Égyptiens, ainsi que nous avons eu l'occasion de le prouver à propos du serment. Voici par exemple un contrat de mariage qui est conservé dans notre Musée égyptien du Louvre sous le n° 2433[1] : « L'an 33 *χoiak* du roi Ptolémée, fils de Ptolémée le Dieu, étant Aétus, fils d'Apollonius, prêtre d'Alexandre et des deux frères, étant Demetria, fille de Dionysios, canéphore devant Arsinoé Philadelphe, le pastophore d'Ammon Api de la partie occidentale de Thèbes Pa......., fils de Pchelchons, dont la mère est Tahet, dit à femme Taoutem (?), fille de

[1] Une seule planche, de la grandeur d'une page ordinaire du journal, m'ayant été accordée, j'ai choisi de préférence le contrat de Paris.

P. 2433 (Louvre)

Relou, dont la mère est Tanetem. *Je t'ai acceptée pour femme.* Je t'ai donné 1 argenteus, en sekels 5, 1 argenteus en tout pour ton don de femme. Que je te donne : 6 oboles, leur moitié est 3, aujourd'hui 6, par mois 3, par double mois 6, 36 pour une année (équivalant à) 1 argenteus et un cinquième, en *sekels* 6, 1 argenteus et un cinquième en tout, — pour ta toilette d'une année. Plus un dixième d'argenteus, en sekels un demi, en argenteus un dixième, pour ton argent de poche par mois, ce qui fait 1 argenteus et un cinquième, en sekels 6, 1 argenteus et un cinquième, — pour ton argent de poche d'une année. Ton argent de poche d'une année est en dehors de ton argent de toilette. Que je te le donne chaque année. A toi il appartient d'exiger le payement de ton argent de toilette et de ton argent de poche qui doivent être à ma charge. Que je te donne cela. Ton fils aîné, mon fils aîné, sera l'héritier de tous mes biens présents et à venir. *Je t'établirai comme femme.* Que je te méprise, que je prenne une autre femme que toi, je te donnerai 20 argenteus, en sekels 100, 20 argenteus en tout. La totalité des biens quelconques qui sont à moi et que je posséderai sont en garantie (AMONI) de toutes les paroles ci-dessus jusqu'à ce que je les accomplisse, selon leur teneur. Je n'ai plus ni parole ni action quelconque à faire avec toi (contre toi). Les écrits que m'a faits la femme Tahet, fille de Teos, ma mère, sur la moitié de la totalité des biens qui appartenaient à Pchelchons, fils de Pana, mon père, et le reste des contrats provenant

d'elle et qui sont en ma main t'appartiennent ainsi que les droits en résultant. A toi tout cela ainsi que ce dont je justifierai en leur nom. Fils, fille, provenant de moi, qui viendrait t'inquiéter à ce sujet, te donnera 20 argenteus, en sekels 100, 20 argenteus en tout. Il te les abandonnera totalement sans aucune opposition. A écrit le scribe des hommes de . . . . . . prêtre d'Ammon, Horpnéter, fils de Smin. »

Vient ensuite un enregistrement grec du 17 *χoiak* de l'an 33 (de Philadelphe), dont nous avons eu à parler longuement dans l'introduction de notre *Chrestomathie démotique.*

On trouve les mêmes éléments dans plusieurs contrats de mariage, par exemple dans celui que Brugsch a publié en fac-simile à la fin de sa grammaire (planche V), et dont il dit, fort mal à propos, page 201 : « Ce papyrus, qui date de l'an 12 de Ptolémée Philopator, fils de Ptolémée et de Cléopâtre, dieux Évergètes, ou du mois de juillet de l'an 210 avant notre ère, contient un contrat *d'achat* entre un homme Phewi et une dame égyptienne nommée Taanen. » Il ne s'agit nullement d'achat dans ce contrat rédigé à peu près de même que le précédent [1]. Mais il faut excuser l'illustre auteur : car, comme vous le disiez dernièrement, la science ne procède point par bonds, et personne n'avait signalé jusqu'ici l'existence des contrats de mariage démotiques. Notons

[1] L'amende à payer dans le cas où le mari prendrait une autre femme y est de 10 argenteus ou 50 sekels. Le fils aîné doit également être l'héritier de tous les biens.

seulement que dans l'acte de Berlin le mode de payement de la pension annuelle paraît assez compliqué. Il en est de même du reste dans un papyrus portant le n° 169, 13 à Turin, et dont voici les principales dispositions, les chiffres de détail de la pension exceptés : « Le taricheute de Djème, Horus, fils de Petnefhotep, dont la mère est Senereius, dit à la femme Set-Efanch, fille de Psemont, dont la mère est Tsetamon : *je t'ai acceptée pour femme.* Je te donne 10 argenteus, en sekels 50, 10 argenteus en tout, pour ton don de femme. Que je te donne 24 outens, leur moitié est 12, 24 outens en tout (suit l'énumération dont nous avons parlé précédemment), pour ton argent de toilette d'une année. Que je te donne cela chaque année. A toi il appartient d'exiger la pension qui sera à ma charge pour une année. Que je te donne cela. Ton fils aîné, mon fils aîné, sera le maître de tous mes biens présents et à venir. *Je t'établirai comme femme.* Si je te méprise, si je prends une autre femme que toi, je te payerai 100 argenteus, en sekels 500, 100 argenteus en tout, en dehors des 10 argenteus nommés plus haut, que je t'ai donnés comme don de femme, pour compléter 110 argenteus, en sekels 550, en argenteus 110 en tout. Description de tes biens de femme que tu as apportés à ma maison avec toi : un (lot d')habillements, 50 argenteus; autres étoffes, 50 argenteus; coffret, 50 argenteus; un *rereh*, 50 argenteus; une chaîne(?) d'or ... 40 argenteus; un anneau et un cachet à double face, 25 argenteus; la ... 35 argenteus; pour compléter, 300 argenteus,

en sekels 1500, en argenteus 300 en tout, avec alliage de 2 sur 24, prix de tes biens de femme que tu as apportés à ma maison avec toi. Je les ai reçus de ta main. Tout est au complet sans aucun reliquat. Mon cœur en est satisfait. . . . . . Je t'établirai pour femme. . . . . . (Sinon) je te remettrai tes biens de femme désignés plus haut outre tout ce qui est écrit ci-dessus. Le prix en sera en argent comme il est écrit plus haut. Tu n'as point de serment à faire pour tes biens de femme énumérés plus haut (sous prétexte que) tu ne les aurais pas apportés à ma maison avec toi. A toi il appartient de les exiger. Le taricheute de Djème Petnefhotep, fils de Horus, dont la mère est Our. . . Osar, son père, dit : Reçois cet écrit de la main du taricheute de Djème, Horus, fils de Petnefhotep, dont la mère est Senereius, mon fils aîné, ci-dessus nommé, pour qu'il soit fait selon toutes les paroles ci-dessus. Mon cœur en est satisfait, sans avoir à alléguer aucun acte, aucune parole du monde. » Ce contrat a été rédigé par le notaire d'Osoroer, surnommé Amenhotep, fils de Smin, le prophète de Djème, l'an 41 d'Évergète II. On retrouve encore des éléments à peu près semblables dans le papyrus Hay 479 de Londres, rédigé l'an 21 d'Évergète I[er], sous le pontificat de Calistos, fils de Philistion (?), et la canéphorie d'une Bérénice (?), fille de Sosipatre. Nous y voyons en effet un Grec nommé Mélas, fils d'un Grec et d'une Égyptienne, *accepter* pour femme une nommée Sebast, fille d'un autre Grec et d'une Égyptienne, et lui

donner, en dot, 1 argenteus ou 5 sekels, en s'engageant de plus à payer, s'il prend une autre femme, 2 argenteus ou 10 sekels, outre l'argenteus déjà indiqué comme don nuptial, ce qui fait en tout 3 argenteus ou 15 sekels. Viennent ensuite la clause relative au fils aîné des deux époux, la description des biens mobiliers apportés par la femme, et dont le total s'élève à 5 argenteus ou 25 sekels, et la promesse formelle de *l'établissement* de Sebast à titre d'épouse. Enfin, dans un autre contrat dont nous possédons au Louvre la photographie, et qui est daté de «l'an 14 du roi Anchtou, le roi à vie éternelle, le dévot à Osiris, le dévot à Ammon-Ra-sonter, le Dieu grand,» roi jusqu'ici inconnu et dont nous aurons à parler ailleurs, un nommé Petosor, s'adressant à une fille de Horsiesi, dont le nom est peu lisible, déclare également *l'accepter* pour femme, lui donner d'abord 1 argenteus ou 5 sekels, puis 3 drachmes de pension par mois, et il ajoute enfin: «Je *t'établirai* comme femme. Si je prends une autre femme que toi, je te donnerai 5 argenteus, en sekels 25.» Le reste de l'acte est malheureusement à peu près complétement effacé.

Voilà donc cinq contrats, tous les cinq provenant de Thèbes, et nous offrant tous les cinq des éléments à peu près semblables. Ces éléments peuvent se classer de la manière suivante :

1° *L'acceptation* pour femme;

2° Le don nuptial;

3° La pension annuelle promise à la femme pour

tous les ans, mais tout particulièrement pour la première année;

4° La déclaration que le fils aîné des deux époux sera l'héritier de tous les biens du mari;

5° La promesse formelle (ordinairement répétée deux fois) que le mari fait *d'établir* comme femme la jeune personne;

6° Les dommages et intérêts pour le cas où le mari prendrait une autre femme;

7° L'indication des objets, mobiliers ou autres, apportés par la femme;

8° Enfin l'hypothèque, très-explicitement spécifiée comme garantie pour la femme dans le papyrus de Paris et que semble supposer aussi l'intervention des parents du mari dans l'acte de Turin et dans un contrat de Leyde rédigé à Memphis[1].

De ces données, il semble résulter que l'*acceptation pour femme* n'était qu'une espèce de fiançailles distincte de l'*établissement comme femme* (toujours indiquée au futur, tandis que l'acceptation est au passé), et qu'en attendant les futurs époux pouvaient dissoudre leur union sans qu'il en résultât autre chose qu'une amende à payer par le mari, outre son don nuptial. Mais alors, si nos contrats désignent simplement des fiançailles, à quoi bon spécifier avec tant de soin ce qui concerne le fils aîné? C'est peut-être ce que va nous expliquer un papyrus grec dans

[1] Nous parlons de ce contrat dans notre *Chrestomathie démotique* (Vieweg, éditeur), et nous y reviendrons encore quand nous en aurons une meilleure copie.

lequel M. Robiou a cru voir l'indication d'une véritable prostitution dont n'avait pas honte le fils même de la coupable. Ce papyrus (n° 13 du Louvre), publié par M. Brunet de Presle (p. 210), paraît devoir être ainsi traduit : « A Posidonius, chef des gardes du corps et stratége, de la part de Ptolémée, fils d'Amadocus, Thrace. Ma mère Asclepias s'était unie à un certain Isidore, du bourg de Pitou, en vertu d'un contrat d'*ὁμολογία* que celui-ci lui donna et par lequel il reconnaissait, entre autres choses, avoir reçu d'elle la dot de 2 talents en cuivre apportés par elle, et s'engageait à se marier avec elle dans un an[1]. En attendant, ils devaient avoir *συνουσία* ensemble comme mari et femme, elle Asclepias étant maîtresse en commun des biens. S'il ne faisait comme cela avait été écrit, Isidore devait lui rendre immédiatement sa dot avec la moitié en plus. Mais, dans l'intervalle, Asclepias étant morte, et ses droits me revenant à moi, puis Isidore étant mort aussi, certaines gens appelés Antibios, Isidore et Eudèmos se précipitèrent sur les biens qu'ils avaient laissés, et mainte-

[1] *καὶ περὶ τοῦ θήσεσθαι αὐτῇ ἐν ἐνιαυτῷ συνοικεσίου.* M. Lumbroso (p. 53) entend à peu près comme moi cette phrase « s'engagea à cohabiter avec elle dans un an ». M. Miller, de l'Institut, qui a bien voulu voir, sur épreuve, cette traduction, note à ce propos : « dans un an de cohabitation » est la même construction que *ἐν τρισὶν ἡμέραις*, « dans trois jours », de Xénophon; c'est-à-dire après un an de cohabitation; sans doute, ce mot indique bien qu'il y a relations physiques entre le mari et la femme *futurs*, mais le texte insiste et spécifie davantage, *μέχρι τούτου*, « jusque-là », ou comme vous mettez « en attendant ». C'est là la nuance véritable des deux mots *συνοικέσιον* et *συνεῖναι.* »

nant encore, s'en étant emparés, les possèdent, sans me rendre la dot. Je te supplie donc, si cela est démontré, de forcer les susnommés à me rendre justice, tant sur cette somme que sur celles sur lesquelles je puis facilement prouver mon droit[1], pour l'intérêt des 2 talents, c'est-à-dire d'abord 450 drachmes, puis (un nouvel) intérêt de 83 drachmes sur lesquelles j'ai également prouvé (mon droit) devant Nicanore l'épistate du bourg. Cela fait, j'aurai obtenu justice. Sois heureux ! »

Il me semble évident que le contrat qu'analyse notre papyrus était semblable aux contrats égyptiens, et que, comme dans ceux-ci, l'*établissement pour femme* ou le mariage était promis pour une époque postérieure à l'acte et complétement distinct, par conséquent, de l'*acceptation pour femme* ou des fiançailles. Mais, dans notre papyrus grec, il se trouve aussi que les fiançailles avaient été suivies de la cohabitation maritale, et que, les deux conjoints étant morts dans l'année, le mariage définitif n'avait pu avoir lieu. Le fils de la femme (issu d'une autre union) venait donc réclamer la dot de sa mère.

Ainsi, l'acceptation comme femme paraît avoir été, dans certains cas au moins, suivie de la cohabitation. C'était une sorte de noviciat, si je puis m'exprimer de la sorte, et c'est pour cela que la condition du fils qui pouvait résulter de cette union

[1] *τυγχάνειν* me semble avoir ici le même sens que *τυγχάνειν τῶν δικαίων, obtenir justice, prouver en justice*, (Conf. pap. du Louvre, p. 211, 265 et 305.)

encore transitoire était spécifiée avec soin. Combien devait durer ce noviciat? Notre papyrus nous l'apprend encore : juste un an, comme les anciens noviciats monastiques; et, pendant cette année, le futur mari devait, selon nos contrats démotiques, payer une pension qui pouvait, à la vérité, être continuée les années suivantes, si le mariage intervenait, mais qui, dans tous les cas, était indispensable pendant l'année de noviciat. S'il m'est permis de continuer ma comparaison, je dirai qu'il en est exactement de même dans plusieurs ordres monastiques, et que le novice doit également payer sa pension jusqu'à sa *profession*, c'est-à-dire jusqu'aux vœux qui l'engagent définitivement. Ce qui est certain, c'est que les traditions relatives à la pension d'un an que le mari faisait à sa femme, se continuèrent jusqu'à l'époque chrétienne. Nous retrouvons, en effet, la ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲙ « année de nourriture » mentionnée à côté du ⲥϫⲁⲁⲧ ou « don nuptial » et de la ϣⲉⲉⲗⲉⲧ ou « dot de la femme », dans un papyrus copte qui porte le n° 105 au British Museum, et qui renferme un règlement de compte entre une fille et sa mère, remariée après la mort de son père. Il paraît qu'en cas pareil la mère devait rendre de suite à l'enfant du premier mariage ce qui lui revenait à tous ces titres. La fille dit :

ⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲁ ⲙⲉⲣⲓⲧ ⲛ̄ⲙⲁⲁⲩ ⲉⲗⲓⲥⲁⲃⲉⲧ ⲧϣⲉⲉⲣⲉ ϩⲱⲱⲥ ⲙ̄ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲉⲡⲓⲫⲁⲛⲓⲟⲥ ⲧⲉⲥⲙⲁⲁⲩ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲛ̄ ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲓ-ⲕⲁⲥⲧⲣⲟⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲭⲁⲓⲣⲉⲓⲛ — ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲛ-

κοτ̄κ̄ μ̄πμακαριος ν̄ειωτ λουλα αυω ϩν̄ ϯ
(ρομπε) εβδομη ν̄σαρ. ετϣοοπ τενου αϊεναϩε
ν̄μμε ν̄το ταμεριτ μ̄μαυ ελισαβετ αϊπροσελθει
ερο ν̄ν̄τιμιωτατοι αθανασιος μν̄ βικτωρ ν̄λα-
ϣ(ανιου) ν̄ϩουν μ̄παθλοφορος μ̄μαρτυρος · αβ-
βα κυριακος μ̄πεικαστρον ν̄πουωτ ερε πθεοφυλ.
απα βικτωρ παρχηπρεσβ(υτερος) αυω πρ.....
ν̄μμαυ μ̄πεϩουν ετ(ρε)πληροφορει μ̄μοι μ̄πα-
ναϣ εϩουν μ̄φαγιος κυριακος μ̄ν̄ν̄σα τεπρη-
λοφορει μ̄μοϊ μ̄παναϣ αϊϫι αυω αϊτων εβολ
ν̄μμητ̄ν̄ ϩα ϩωβ εϥδιαφερεσθαι ετεικληρονομια
τηρ̄ς̄ μ̄παμακαριος ν̄ειωτ λουλα ϩν̄ νουβ ϩν̄
ϩαατ ϩν̄ ϩοιτε ϩν̄ βαρωτ ϩν̄ ειδος νιμ ϩα σχαατ
ϩα ϣεελετ ϩα ρομπε ν̄ουωμ ϩα λααυ ν̄ϩωβ εϥϫι
εϩουν μν̄ παμακαριος ν̄ειωτ λουλα μν̄ ναειοτε
μ̄μακαριος επιφανειος μν̄ μαρια ϩα λααυ ν̄ϩωβ
εϥϫι ετεκληρονομια τηρ̄ς̄ ουδε εϫοος ϫε
ουντηι λααυ μ̄προφασις ν̄μμητ̄ν̄ ουδε εϫπο
εϩουν ερωτ̄ν̄ κατα λααυ ν̄σμοτ η ϯ προφασις
ουδε ανοκ ουδε σον ουδε σωνε ουδε ϣν̄ουα
ουδε ϣν̄σναυ ουδε ϩα παειωτ ουδε ϩα τα-
μααυ ουδε ερωτ̄ν̄ ν̄τωτ̄ν̄ ελισαβετ ουδε
εϣηρε επωτ̄ν̄ πε ουδε σον ουδε σωνε ουδε
ϣν̄ουα ουδε ϣν̄σναυ ουδε ϫωϩ ουδε ϫωϩ ν̄
ϫωϩ ουδε ϣμ̄μο |ουδε ρ̄μν̄ηϊ ουδε ϭεουα ϩα-
ρωτ̄ν̄ κατα λααυ ν̄σμητ̄ν̄ (*sic*) η προφασις ουδε
ενειϣϭ̄μ̄ϭομ εναϩε νητ̄ν̄ ν̄ϩουν ν̄δικαστηριον
η μ̄πβολ ν̄δικαστηριον ουδε ϩμ̄ πολις ουδε
ϩν̄ τωϣ ουδε λααυ ν̄κοινησις ν̄τεπολις η πε
πραιτωριον η λααυ ν̄τυπως (*sic*) εϥϩαεοου εου-
ωϣτ ναϥ η... εντολευς η ϩιτ̄μ̄ τνοϭ (*sic*) αυω
ταιαταξις ετουααβ η νοϭ ν̄ταξις εσϭ̄μ̄ϭομ αυω
εσχορευε ϩαπαξ απλως ετβε (ϫε αϊ) ϫι αυω αϊ
πωλϭ εβολ ν̄μμητ̄ν̄ ϩα τεικληρονομια τηρ̄ς̄ μ̄πα-
μακαριος ν̄ειωτ λουλα μν̄ ναειοτε μ̄παππας
ν̄ταϊϣρ̄πδηλου μ̄μοου ν̄τπε επιφανειος μν̄

ⲙⲁⲣⲓⲁ ϩⲁ ⲛⲟⲩⲃ ϩⲁ ϩⲁⲁⲧ ⲁⲩⲱ ϩⲁ ⲥⲭⲁⲁⲧ ϩⲓ ϣⲉⲗⲉⲉⲧ ϩⲓ ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲡ̅ⲟⲩⲱⲙ ϩⲓ ⲛⲟⲩϩⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̅ϩⲱⲃ ⲉⲁⲓ̈ϣⲣ̅ⲡ̅ⲉⲛⲁⲅⲉ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲏⲧ̅ⲛ̅ ϩⲁⲣⲟⲟⲩ ⲉⲓ̈ϣⲁⲛⲧⲟⲗⲙⲁ ⲇⲉ ⲡⲱⲧⲉ ⲕⲁⲓⲣⲱ ⲏ ⲭⲣⲟⲛⲱ ⲏ ⲟⲩⲁ ϩ̅ⲛ̅ ⲛⲁϣⲏⲣⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲁ-ⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲁϫⲱϩ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲁϫⲱϩ ⲛ̅ϫⲱϩ ⲏ ϣ̅ⲙ̅ⲙⲟ ϩⲓ ⲣ̅ⲙ̅ⲛⲏⲓ̈ ⲉⲛⲁⲅⲉ ⲛⲏⲧ̅ⲛ̅ ϩⲁ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̅ϩⲱⲃ ⲉϥϫⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ϩ̅ⲛ̅(ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ) ⲛ̅ⲧⲁⲓ̈ϣⲣ̅ⲡ̅ⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲟⲩⲇⲉ ϩⲁ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̅ⲉⲓⲇⲟⲥ ϫⲓⲛ ⲟⲩⲉⲓⲇⲟⲥ ⲉϥⲧⲁⲓⲏⲩ ϣⲁ ⲡⲉⲧϭⲟϫⲃ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲉⲓⲇⲟⲥ ⲛ̅ⲃⲗ̅ϫⲉ ⲛ̅ⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲥⲙⲟⲩⲥ ⲛ̅ⲧⲟⲟⲩⲉ ϣⲟⲣ̅ⲡ̅ ϫⲉ ⲉⲛⲉ ⲡⲉⲧ̅ⲙ̅ⲙⲁⲩ ϯϩⲏⲩ ⲛ̅ ⲗⲁⲁⲩ ⲁⲗⲗⲁ..... ϣⲟⲣ̅ⲡ̅ ⲛ̅ⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲉⲛ (ⲉϥⲛⲁϣⲱⲡⲉ) ⲉϥⲟ̂ ⲛ̅ϣ̅ⲙ̅ⲙⲟ ⲉⲡⲁⲛⲁϣ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϣ̅ⲙ̅ϣⲉ ⲛⲁϥ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲉⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙ̅ⲛ̅ⲛ̅ⲥⲱⲥ ⲛ̅ϥϯ ⲉⲡⲗⲟⲅ. ⲙ̅ⲡⲣⲟⲥⲧⲓⲙⲟⲛ ⲙ̅ⲡ̅ⲧ̅ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛ̅ϩⲟⲗⲟⲕⲟⲧ ⲉⲛ-ⲛⲟⲩⲃ ⲛ̅ⲟⲃⲣⲩⲍⲟⲛ.... [1]

J'écris à ma mère, Élisabeth, fille de feu Épiphane, et dont la mère est Marie et le mari Abraham. Salut. Après la mort de mon père, Loula, dans la présente année (7e des Sarrasins), j'ai été en justice avec toi, ma chère mère Élisa-

[1] Toute cette formule est à peu près identique à celle de plusieurs contrats démotiques. On peut, par exemple, comparer notre acte à la quittance générale que Chapochrate, fils d'Horus, donne, en l'an 4 d'Évergète II, à son frère aîné Osoroer, pour tous les biens mobiliers, en or, en argent, en airain, etc., provenant de la succession de son père Horus et de sa mère Chachperi; notons seulement qu'au lieu d'être donnée en présence des juges, cette quittance générale a été faite à l'amiable, en présence des frères de Chapochrate et d'Osoroer. (Voir l'*ampliation* de ce contrat dans le papyrus 375 de Leyde. Le Louvre possède un calque de l'*original*, offert par M. de Saulcy.) Quant au serment dont il est question ici, nous voyons qu'il était exigé dès l'époque ptolémaïque, puisque le contrat de mariage de Turin *en exempte expressément* la femme. Élisabeth, elle, n'en avait pas été exemptée par son mari, et a dû satisfaire sa fille par le serment légal. Je pourrais continuer encore longtemps cette comparaison, car les contrats démotiques; coptes ou grecs provenant d'Égypte sont rédigés à peu près semblablement, quelle qu'en soit l'époque.

beth, par devant les illustrissimes Athanase et Victor, les *lachanés* du bourg, et cela dans le sanctuaire du victorieux martyr, saint Cyriaque, situé dans cette ville. En présence du très-révérend apa Victor, le prêtre archimandrite, tu m'as satisfait par ton serment, prêté devant saint Cyriaque, et j'ai partagé avec vous pour toutes les choses se rapportant à la succession de mon bienheureux père Loula, en or, en argent, en vêtements, en airain ou toute espèce d'objets, soit pour le don nuptial (ⲥϫⲁⲁⲧ), soit pour la dot (ϣⲉⲉⲗⲉⲧ), soit pour l'année de nourriture (ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲙ), et pour toute chose appartenant à toute cette succession de mon bienheureux père Loula et de mes grands parents, Épiphane et Marie. Je ne puis dire : j'ai quelque affaire avec vous ou j'ai rien à posséder chez vous en aucune manière, ni moi, ni frère, ni sœur, ni cousin, ni petit-cousin, soit au chef de mon père, soit à celui de ma mère, et cela (en m'adressant) à vous, ni à fils qui soit vôtre, ni à frère, ni à sœur, ni à cousin, ni à petit-cousin, ni à parent, ni à allié, ni à étranger, ni à homme de la maison, ni à tout autre agissant en votre nom en aucune manière et sous aucun prétexte. Je ne puis entrer en dispute avec vous, soit dans le tribunal, soit en dehors du tribunal, soit dans la ville, soit dans le nome, soit dans aucune assemblée de la ville, soit dans le prétoire, (en vertu d')aucune constitution vénérable (impériale) ou *préception* (provenant) soit de l'autorité (?), soit d'une ordonnance sacrée, soit d'aucun ordre puissant et général (de magistrature) en aucune manière. Car j'ai partagé avec vous pour tout cet héritage de mon bienheureux père Loula et de mes grands parents susnommés Épiphane et Marie, tant pour l'or que pour l'argent dépendant du ⲥϫⲁⲁⲧ, de la ϣⲉⲉⲗⲉⲧ, de la ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲙ, de l'intérêt, pour tout, enfin, ce que je vous ai déjà réclamé. Si j'ose en aucun temps, soit moi, soit quelqu'un de mes fils et de mes héritiers, etc., disputer avec vous pour aucune des choses qui sont comprises dans celles que j'ai énumérées précédemment, ou pour aucun objet précieux ou infime, s'agît-il d'un petit tesson de poterie

ou d'un cordon de sandales, que d'abord le réclamant ne profite en rien de sa réclamation, mais que, selon la disposition antérieure, il soit étranger à la sainte adjuration, c'est-à-dire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et qu'ensuite, en raison d'amende, il donne douze holocots d'or pur.....

Le papyrus revient encore dans la suite sur le ⲥϫⲁⲁⲧ[1], la ϣⲉⲉⲗⲉⲧ et la ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲙ. Ainsi, il

[1] Le ⲥϫⲁⲁⲧ ou *don nuptial* paraît avoir été très-analogue à la dot ou douaire que le mari donne aux parents de sa femme dans les races sémitiques, au moment du mariage, comme prix de sa virginité. Selon Niebuhr (*Voyage en Arabie*, chap. VIII), cette dot doit être rendue par le père, s'il se trouve que sa fille n'est plus vierge. Souvent même, dans leurs contrats de mariage, les Mahométans spécifient que la fille qu'ils épousent doit être vierge. Parfois même ils la tuent, si elle ne l'est pas, comme cela était établi par la loi de Moïse. Un papyrus de Boulaq (n° 3, p. ⲕⲃ de ma publication) et un autre papyrus copte du Musée du Louvre semblent nous montrer qu'à l'époque chrétienne on demandait, en cas pareil, en Égypte, la nullité du mariage. Le papyrus du Louvre, encore inédit, est adressé à Pesunthius, évêque de Coptos, par un curé, et est ainsi conçu :

..... ⲙⲛ̄(ⲛ̄ⲥⲁ 'ⲧ) ⲣⲉ(ⲩ)ϩⲟⲧⲡⲟⲩ ⲉⲛⲉⲩ(ⲉⲣⲏⲩ) (2) ⲱⲥⲟⲛ ⲁⲩⲫⲓⲗⲟⲛⲓⲕⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲉⲙⲉ (*sic*) ⲱⲥⲕ.... ⲁⲥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ϣⲁ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲉⲛⲟⲩ. ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲟⲛ ⲁⲥⲙⲓⲥⲉ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲓⲉⲃⲁⲧ. ⲁϥⲉⲓ ⲛⲁ̈ⲓ ⲉϥϫⲱ̄ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲱ̈ⲓ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲧϣⲉⲉⲣⲉϣⲏⲙ ⲛ̄ⲧⲁⲥϫⲡⲟⲥ ⲁⲗⲗⲁ. ⲛ̄ⲧⲁⲥⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛ̄ϫⲓⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟ̈ⲓ. ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲉⲃⲁⲧ ⲛⲉ ⲛⲁ̈ⲓ ϫⲓ̈ⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲁ̈ⲓ ϩⲟⲧⲡ̄ⲥ̄. ⲉⲓⲥ ϩⲏⲏⲧⲉ ⲟⲩⲛ ⲁ̈ⲓ ⲧⲛ̄ⲛⲟⲟⲩϥ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ ⲣ̄ⲡⲛⲁ ⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲥⲱⲧ̄ⲙ̄ ⲣⲱϥ ⲛ̄ϥ̄ⲧⲁⲩⲟ ⲛⲉϥϣⲁϫⲉ. ⲡⲉⲧⲉⲕⲛⲁⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲥϩⲁ̈ⲓ-ⲧ̄ϥ̄ ⲛⲁⲛ...

« ...Après qu'ils se furent connus, combien ils se disputèrent ensemble sans relâche! Elle le quitta (et resta séparée) jusqu'à cette heure. Voici maintenant qu'elle a enfanté ce mois-ci. Lui, il est

semble qu'en dépit des nouvelles règles que le christianisme avait introduites relativement au mariage, les anciens termes, et, autant que cela était conciliable avec la religion, les anciennes coutumes démotiques auraient continué à subsister en Égypte, même en ce qui concernait l'année de nourriture, répondant à l'année païenne de noviciat matrimonial.

Enfin intervenait le mariage[1], pour lequel il fallait

venu près de moi, en disant : « La petite fille qu'elle a enfantée ne « m'appartient pas. Elle l'a conçue en fraude de moi; car il y a six « mois (seulement) que je l'ai connue. » Voilà donc que j'envoie cet homme à Ta Paternité. Aie la bonté de l'écouter raconter son affaire, et ce que tu ordonneras, écris-le-nous. »

Dans un autre papyrus du Louvre, un rapport adressé à l'évêque Pesunthius par le même curé, le prêtre Psan et les deux *lachanés* (ⲗⲁϣⲁⲛⲉ) ou administrateurs civils du bourg, que l'évêque avait chargés d'aller près de Taham et de sa fille elle-même, pour savoir si cette fille avait été réellement accordée au jeune Hdjil (ϩϫⲓⲗ), et si la bénédiction (ⲥⲙⲟⲩ) leur avait été donnée. Les réponses (malheureusement interrompues par des lacunes du papyrus) paraissent assez ambiguës; mais nous voyons qu'après avoir terminé cette première partie de l'instruction, les magistrats se rendirent encore à la maison du jeune Hdjil, pour recevoir sa déposition et celle de ses parents. On ne sait quel a été le dénoûment final de cette affaire. Il arrivait parfois aussi que, quand la jeune fille avait été séduite avant son mariage, les parents accusaient le premier innocent venu. La Vie de saint Macaire (Zoega, p. 123 et 296) nous apprend qu'il fut victime d'une calomnie de ce genre. Nous possédons au Louvre une lettre adressée à Pesunthius par un certain Calepecius, qui se plaint d'avoir été tourmenté de toutes les manières par les parents d'une jeune fille violée par un berger. Ces parents vinrent trouver Calepesius à l'église, interrompirent la messe, et il eut toutes les peines du monde à les mettre dehors, en en appelant à Pesunthius. Enfin ils emmenèrent leur fille bien à regret. Mais l'affaire ne se termina pas là

[1] Je pars ici de l'hypothèse fournie par notre papyrus grec. D'a-

un nouveau contrat. Ce contrat se distinguait surtout par l'expression même que nous avons rencontrée au futur dans les actes *d'acceptation*, et qui cette fois était mise au passé. Au lieu de dire *je t'établirai* pour femme, on disait donc : *je t'ai établie* pour femme. On lit en effet dans un papyrus donné par Sir Gardner Wilkinson, et qui, si ma mémoire ne me trompe, se trouve dans l'escalier des galeries égyptiennes au British Museum, l'acte suivant : « L'an 17,

près les données démotiques seules, on pourrait encore adopter plusieurs autres systèmes : 1° fiançailles suivies, au bout d'un temps indéterminé, du mariage definitif. Ce serait aux fiançailles seulement que se rapporteraient les actes précédemment étudiés. (Il est vrai qu'en ce cas on s'expliquerait mal la mention du fils aîné, et surtout *le reçu des objets d'habillement que la fiancée aurait apportés à la maison de son futur époux*); 2° mariage certifié par deux contrats à peu près simultanés, comme les trois contrats de *reçu, de serment* et de *cession définitive* qui, nous l'avons démontré dans notre *Chrestomathie démotique,* étaient indispensables pour une vente unique. L'acte *d'établissement pour femme,* que nous rencontrerons dans la suite, logiquement postérieur à celui *d'acceptation,* jouerait alors, par rapport à celui-ci, un rôle analogue à celui de l'acte de *cession* par rapport à l'acte *pour argent*. Ainsi s'expliqueraient les deux verbes dont nous avons parlé précédemment, et dont l'un est au passé, l'autre au futur dans les actes d'*acceptation*. Mais alors notre contrat grec, spécifiant expressément la cohabitation maritale antérieure au mariage définitif, deviendrait inexplicable. Nous livrons, du reste, ces diverses hypothèses aux savants, qui feront leur choix. Dans tous les cas, la *pension* ou année de nourriture ne saurait être niée. Je dois encore faire remarquer, avant de finir cette note, que Walter Scott, qui avait, comme antiquaire, de véritables qualités, nous fait connaître, dans *le Monastère* (chap. XIII), une coutume fort analogue à celle que semble indiquer le contrat grec. Selon lui, dans les provinces frontières de l'Écosse et de l'Angleterre, l'*union des mains,* avec une très-réelle cohabitation, précédait le mariage; celui-ci ne se faisait qu'au bout d'*un an et un jour* de cette sorte de noviciat.

Phamenoth, du roi Ptolémée, fils de Ptolémée et d'Arsinoé, les deux frères, pendant que Mennas, fils de Menetios, était prêtre d'Alexandrie, des deux frères et des dieux Èvergètes, et Cléonica, fille d'Atis, canéphore devant Arsinoé Philadelphe. Le scribe . . . Panofre, surnommé Petkech (?) . . . . . dit à femme Tachons (?), fille d'Amenhotep : *Je t'ai établie pour femme.* Je te cède ton droit de femme. Je n'ai plus aucune parole à te faire au sujet de ce droit de femme. Prends l'acte ci-dessus. Je te reconnais devant tout homme du monde. Je n'ai plus rien à te dire (sur ce sujet). Tu es ma femme, je suis celui qui se dit ton mari . . . Prends l'acte ci-dessus par lequel je deviens ton mari. » L'acte se termine par la donation d'un certain nombre de liturgies funéraires, avec les clauses relatives à cette donation, et de plus la cession (toute gratuite, paraît-il) de 20 argenteus ou 100 sekels.

Ce contrat est jusqu'à présent unique dans son genre; mais il ne faut pas désespérer d'en trouver d'autres semblables, et il semble expliquer parfaitement la distinction que fait, entre l'acceptation pour femme et le mariage, notre papyrus grec, ainsi du reste que les actes d'acceptation eux-mêmes que j'ai examinés précédemment.

En tout cas, le formulaire de ces contrats d'acceptation se trouve fixé, dans ses parties essentielles, d'une façon définitive, par la série de papyrus presque semblables que nous avons examinée, et il nous apporte une notion des plus importantes.

Tandis que les autres civilisations antiques ten-

daient de plus en plus vers la dissolution des liens matrimoniaux, que les Romains eux-mêmes avaient laissé tomber en désuétude le vieux mariage par *confarréation*, et qu'ils s'abandonnaient à des unions d'un jour décorées d'un nom autrefois respecté, chez les Égyptiens, au contraire, les mœurs publiques avaient peu à peu réagi contre l'antique polygamie orientale, qui restait pourtant de droit commun [1], et établi une barrière à la dissolution trop facile du mariage par un système de dédommagements heureusement conçu.

La femme n'était point livrée au caprice libidineux d'un mari de circonstance. Elle prenait ses précautions à l'avance, car elle avait sa dignité à elle et son indépendance à sauvegarder, au lieu d'être livrée à la force brutale. Égale de l'homme, elle pouvait peser les conditions de son pacte matrimonial. On ne l'achetait pas à un bazar pour la délaisser ensuite, mais on lui donnait à elle-même des gages de fidélité dont elle pouvait user librement, puisque, mariée ou non, nous lui voyons, dans les contrats, la propriété réelle et la disposition entière de ses biens, sans aucun contrôle. Sans doute, le mariage ainsi compris ressemblait à un marché, mais c'était du moins un marché bilatéral, que dis-je? la femme y jouait le principal rôle : elle dictait ses volontés auxquelles souscrivait le mari sans qu'on lui imposât rien à elle-même, et recevait ainsi le don nuptial, la pension et l'amende, le

[1] Voir Diodore de Sicile, liv. Ier, édition de 1604, p. 72.

cas échéant. Aussi les Grecs, habitués à un système tout différent, n'arrivaient-ils point à comprendre une telle puissance donnée à la femme. Diodore de Sicile[1] ne croit pouvoir l'expliquer que par le respect des Égyptiens pour Isis : « C'est pour cette cause, dit-il, qu'il est de coutume de donner plus de puissance et d'honneur à la reine qu'au roi (ceci n'est vrai que pour les derniers Lagides), et que, dans les actes dotaux faits entre particuliers, on accorde l'empire à la femme sur le mari. Les maris promettent d'obtempérer en tout aux désirs de leurs femmes. » Évidemment, ce trait est exagéré, mais il nous peint bien l'impression qu'un Grec, ou tout autre ancien, étranger à l'Égypte, devait éprouver en lisant des contrats semblables à ceux que nous venons d'étudier.

De la sorte, si les époux venaient à briser leur union, ou, pour parler comme nos textes, si le mari venait à mépriser sa femme et à en prendre une autre, la malheureuse délaissée n'était pas sans ressources; et quant à l'enfant qui avait pu résulter du mariage, son sort était assuré et il devenait l'héritier, ou, selon l'énergie du démotique, le maître de tous les biens présents et à venir du père. Nous savions déjà, par Diodore de Sicile[2], que les parents étaient, d'après la loi égyptienne, obligés de nourrir tous leurs enfants (ce qui n'existait chez aucun autre peuple de l'antiquité). Mais comme le même Diodore nous apprend aussi que tous les enfants étaient réputés

[1] Diodore de Sicile, liv. Ier, p. 23.
[2] Diodore de Sicile, liv. Ier, p. 72.

légitimes, même ceux qui étaient nés d'une femme esclave, il avait fallu nécessairement faire une autre distinction entre Isaac et Ismaël. Pour les enfants nés hors mariage, le père n'était sans doute obligé qu'à les élever, comme Ismaël, jusqu'à l'âge où ils pourraient eux-mêmes gagner leur vie, dépense que Diodore estime à 20 drachmes en tout. Les enfants nés dans le mariage, au contraire, quand même ce mariage aurait été dissous par la suite, pouvaient se prévaloir des conditions faites dans le contrat de leur mère, et succéder, comme le patriarche juif, aux biens patrimoniaux. C'est ainsi que, dans le contrat de Paris reproduit plus haut, nous voyons la mention expresse que les fils ou les filles qu'avait eus le mari précédemment ne pouvaient (sous peine d'une amende de 100 sekels) s'opposer à l'acte par lequel il établissait le fils qui devait naître de sa fiancée maître de tous ses biens, et assurait à celle-ci des avantages considérables. Par une vraie bonne fortune, nous avons retrouvé dans notre Musée égyptien, sous le n° 2443, une seconde pièce faite trois ans après par le même époux en faveur de sa femme, et qui confirme la même exclusion. Ce document, daté du mois de méchir de l'an 36 de Ptolémée Philadelphe, débute ainsi : « Tu as 3 argenteus, en sekels 15, 3 argenteus en tout, à me réclamer au nom des argenteus que tu m'as donnés. Que je te donne 5 argenteus et trois cinquièmes, en sekels 28, 5 argenteus et trois cinquièmes en tout, remboursables en l'an 33, tybi 30, (c'est-à-dire) en trois ans ou 36 mois.

Je te payerai les 5 argenteus et trois cinquièmes ci-dessus jusqu'au 30 tybi de l'an 39, le temps et le jour marqués ci-dessus. » Jusqu'ici il semble que nous ayons affaire à un simple billet de créance; mais aussitôt après, le mari continue : « Tu m'as donné, et mon cœur en est satisfait, l'argent de mon lieu bâti, couvert, etc.; » bref, une vente en bonne et due forme de plusieurs propriétés immobilières avec toutes les formules ordinaires. Quand il en est arrivé à la *bébaïosis*, il poursuit : « Je n'ai plus aucune parole à te faire à ce sujet. Aucun homme du monde n'a rien à te dire. Moi seul je les écarterai de toi depuis le mois de méchir de l'an 39 cité plus haut. » Puis il poursuit en cédant encore à sa femme un certain nombre de liturgies funéraires lui appartenant, et conclut ainsi : « Tout cela est à toi depuis le mois de méchir de l'an 39 cité plus haut. A toi appartient (ici viennent quelques mots peu faciles à bien saisir) jusqu'au mois de méchir de l'an 39 du roi toujours vivant. Celui qui viendrait disputer avec toi au sujet de ces choses, je l'écarterai de toi. Fils, fille, provenant de moi, qui viendrait t'inquiéter pour ces biens énumérés ci-dessus aura à te reconnaître les argenteus mentionnés ci-dessus ainsi que leurs fruits à partir de l'an . . . . . ., époque à laquelle je t'ai fait sur eux ma reconnaissance. Quiconque t'attaquera aura (à obtempérer au contrat) ci-dessus que j'ai écrit en ta faveur et à te donner les argenteus précités (en calculant) à partir du jour où j'ai fait cet écrit jusqu'au temps (où il viendra l'attaquer?). Je reconnais le

droit du contrat de mariage que j'ai fait en ta faveur antérieurement. J'accomplirai ce droit ainsi que la teneur du présent écrit sans aucune opposition.» Ainsi il est certain que nous avons affaire à un échange entre les biens sur lesquels le mari avait déjà donné hypothèque formelle à sa femme dans son contrat de mariage et les argenteus qu'il lui devait ou plutôt qu'il lui devrait en l'an 39, trois ans jour pour jour après le moment où il écrivait. La vente n'était du reste définitive qu'à cette époque. Jusque-là le marché était incomplet selon la loi égyptienne, puisqu'il restait un reliquat à payer. Mais à partir de l'an 39, au mois de méchir, tout devenait régulier, les 15 sekels s'étant changés en 28 sekels, prix de l'estimation (fort modérée d'ailleurs), et il ne restait plus à faire que les actes de serment et d'*établissement sur pieds* ou de cession[1]. Fils ni fille n'avait plus rien à voir dans cette affaire, et le mari se chargeait de les écarter ainsi que toute autre personne du monde, mais toujours à partir de cette date sacramentelle.

Maintenant on peut se demander comment les 15 sekels se transforment ainsi en trois ans en 28 sekels. S'agissait-il de nouvelles sommes arriérées à percevoir ou au contraire d'intérêts réguliers? Dans ce dernier cas, le taux de l'intérêt serait environ de 29 p. 0/0. Mais ce résultat est tout problématique, et il est encore impossible de le comparer avec les

[1] Voir, dans ma *Chrestomathie démotique* (Vieweg, éditeur), ce qui concerne les trois actes nécessaires pour une vente.

données des papyrus grecs dans leur état actuel, puisque ces mêmes données ont fourni le taux de 120 p. 0/0 à Reuvens, 12 p. 0/0 à Letronne, 30 p. 0/0 à Leemans, 60 p. 0/0 à M. Lumbroso et 4 p. 0/0 à M. Robiou. On voit qu'au milieu d'un tel désaccord il est impossible de rien conclure, et qu'il faut attendre toute la lumière des papyrus démotiques, dont la rédaction est en général beaucoup plus claire.

Agréez, monsieur et très-cher maître, etc.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Ueber die Metrik des Jüngeren Avesta, nebst Uebersetzung ausgeswählter Abschnitte. Von K. Geldner. Tübingen, 1877, B. Laupp.

La métrique de l'Avesta est peut-être la moins avancée des sciences auxiliaires de la philologie éranienne. Si elle a fait de notables progrès en ce qui concerne les Gâthâs, elle en est encore, pour le reste, à ses débuts. Westphal, le premier, put constater les traces d'une composition rhythmique, de çlokas épiques, dans les yesht de Hôma; mais cette découverte, fortement contestée, resta pour ainsi dire sans résultat. Quatorze ans après, Tõrpel reprit l'étude abandonnée et lui donna un développement considérable. Ce n'était plus dans le neuvième hâ seulement, c'était dans les yeshts V, X, XIII et XXII, dans les hâs X, XI, LVI et même dans les

fargards II et XIX que le mètre semblait se manifester. Il ne fut plus dès lors possible de révoquer le fait en doute. En effet, ce ne peut être par hasard que certains chapitres de l'Avesta renferment de longs passages composés de membres de phrases, tous de seize syllabes, et partagés en deux fractions égales de huit syllabes ou de quatre pieds. Mais si le principe était généralement admis, il rencontrait, dans son application, de nombreuses difficultés. Le sujet est d'une haute importance, car de l'opinion adoptée dépendent, en maints passages, la correction et même l'élucidation des textes. On pourrait signaler en outre un troisième point de vue non moins digne d'attention : l'historique des livres zends. Bon nombre de chapitres dans l'Avesta, nous l'avons démontré ailleurs, sont composés d'éléments hétérogènes, de fragments d'origine diverse; or la métrique peut aider puissamment à les distinguer et à déterminer les rapports qu'ils ont entre eux.

Quelle est, en dehors des Gâthâs, l'étendue des parties rhythmées, et quelles règles de métrique y sont observées? Telle est la double question qui se pose devant les éranistes. C'est celle aussi que traite M. Geldner, partiellement il est vrai, dans un remarquable travail qui vient de paraître.

L'auteur s'occupe, dans cet opuscule, de tout ce qui n'est point Gâthâ; c'est ce qu'il appelle le nouvel Avesta, *der Jüngere Avesta*. Il donne d'abord, dans une introduction, ses vues sur la composition du livre et la métrique qui y est suivie. A ses yeux, toutes les parties rhythmées de l'Avesta sont écrites en vers de huit syllabes, formant des strophes de trois à six lignes ou vers; il suppose, de plus, que ces vers sont soumis à d'autres lois prosodiques qui nous sont inconnues. Après ce court aperçu, il entre dans le cœur du sujet et expose, dans la première partie, les règles de vocalisme à observer, les changements à faire pour rétablir la mesure dans les textes altérés. C'est tantôt la séparation de deux sons contractés, tantôt le dédoublement d'une voyelle longue, la restitution d'une brève supprimée ou de l'aug-

ment, la suppression de ce même augment ou d'une voyelle introduite par une orthographe fautive, la substitution d'une voyelle à la semi-voyelle correspondante et le contraire, des corrections de texte, etc. La seconde partie indique les différents genres de strophes et de disposition des strophes adoptés par les poëtes bactriens.

Suivent trois appendices dont le premier forme la section la plus importante de l'ouvrage. L'auteur y donne de nombreux exemples de l'application de ses principes à la correction des textes et à la reconstitution des vers et des strophes. Le second appendice traite des genres exceptionnels de strophes, et le troisième nous donne les hâs IX et X rétablis dans ce que l'auteur pense avoir été leur forme originaire. Un index complet termine le volume.

Telle est l'œuvre de M. Geldner sur laquelle nous croyons devoir appeler l'attention des éranistes. C'est incontestablement une œuvre de science, de talent et d'habileté. M. Geldner est élève du docteur Roth, et l'on reconnaît en lui toutes les qualités du maître, telles qu'elles se montrent dans ses travaux sur les textes zends et sur le hâ XXXI en particulier. Mais malheureusement nous retrouvons dans son livre les défauts de la méthode suivie par l'école ultra-védisante : identification des Védas et de l'Avesta, du sanscrit et du zend, conclusions déduites de prémisses peu sûres, etc.

M. Geldner croit imperturbablement à l'existence de Zoroastre et attribue à ce dernier la composition des Gâthâs. Il tient pour indubitable que les Gâthâs sont antérieurs à la composition *première* de tous les livres zends en général. On connaît les raisons qui nous empêchent de tenir cette opinion pour certaine; nous devons encore en signaler deux autres. Les parties prétendues récentes de l'Avesta sont précisément les seules qui contiennent les légendes antiques et les conceptions religieuses qui permettent de rapprocher les croyances éraniennes de celles des Védas et de la mythologie primitive. Les Gâthâs, au contraire, avec leurs spéculations philosophiques, rappellent les œuvres plus récentes des Brah-

manes. Se pourrait-il que l'Inde et l'Eran fussent partis du même point pour arriver à des termes diamétralement opposés? En outre, est-il probable que les chants les plus anciens aient été tous conservés dans leur structure première, tandis que les plus nouveaux étaient métamorphosés de telle sorte que l'on perdît jusqu'au souvenir de leur forme originaire?

Mais nous ne voulons pas insister sur ce point tout à fait accessoire en cette matière.

Le système de M. Geldner repose sur des bases bien fragiles et même, nous serions tenté de le dire, sur une pétition de principe. Il établit *a priori* et les règles de la métrique et l'extension du style rhythmé. Tout ce qui le gêne, il l'écarte, voire même plusieurs mots dans un seul vers, et plusieurs vers dans une strophe.

Encore les règles qu'il expose sont-elles loin d'avoir la fixité suffisante; comment, du reste, pourraient-elles la posséder, puisqu'elles n'ont qu'un seul principe, les exigences d'un mètre supposé sans preuve? Aussi voyons-nous les voyelles longues comptées pour une ou deux syllabes; les semi-voyelles formant ou non une syllabe même dans un seul mot, tel que le pronom *thwâ, thâwm,* même dans le suffixe *shva, hva* du locatif pluriel. Parfois M. Geldner insère l'augment, bien que l'existence même de ce dernier soit des plus improbables; parfois aussi il prend le préfixe *a* (p. *â*) pour cet augment et le retranche. Ailleurs, les besoins du mètre lui font supposer des règles de sandhi qui ne s'appliquent qu'à des cas exceptionnels et vont jusqu'à ne faire que trois syllabes de *mithrô-aojô* (yt. X, 104); il admet l'emploi d'une synérèse qui contracte *vouru* en un son unique. M. Geldner reconnaît fréquemment lui-même que les exceptions sont plus nombreuses que la règle et que ses restitutions sont purement conjecturales; mais cela ne l'empêche point de conclure pratiquement comme s'il avait prouvé. C'est ainsi qu'il fait de la forme construite *hû* (soleil) un dissyllabe et l'explique comme une contraction de *huvô* (dérivé de *hvaré*); il s'appuie sur une particularité de l'alphabet persan moderne qui représente

v et *ô* par un seul signe et sur la forme *hvô* qu'il trouve au yaç. 51-4 et à laquelle il donne, en ce cas seulement, le sens de *soleil* sans que rien l'y autorise.

Comme exemples de corrections à larges traits, nous citerons le yt. XVI, 2, où M. Geldner efface *ca,* et *avi,* le yt. XIII, 5, dont il fait disparaître *yaozdadhaîti, viçhaoh, âirishis daitîu, ava,* et le commencement du yaç. XI dont il retranche trois vers entiers, nécessaires au sens tout autant que deux autres condamnés au yesht XVII, 19.

N'est-il pas étrange que des partisans d'un pareil système accusent d'autres zendistes de faire violence au texte parce qu'ils proposent, avec toutes réserves, de faire quelques légères corrections; de lire, par exemple, *gaêm* au lieu de *ganm, ranoibyô* au lieu de *ranoibya,* et cela pour obtenir un sens raisonnable; ou bien parce qu'ils rejettent un sens admis, bien qu'impossible? Le sens est-il donc moins nécessaire qu'un rhythme problématique, et pour ce dernier seul peut-on, non-seulement corriger quelques traits, mais tout transformer?

On comprend aisément qu'il est bien peu de passages qui résistent à un traitement aussi énergique, et qu'on ne puisse, au moyen d'additions et de retranchements variés autant que libres, disséquer de façon à en retirer trois, quatre, cinq ou six membres égaux de quatre pieds. Cela est si vrai qu'en mainte occasion il s'offre différentes manières de reconstruire les prétendus vers. Ainsi, au yt. X, 127, on pourra lire, selon M. Geldner, *nikhsta ahmât avazata* ou *nikhstata ahmât vazata;* au yaç. IX, 15, on aura *patayen paiti âya zemâ* ou *âpaten paiti âya zemâ.* Encore là faut-il lire *paityâya.* On comprend tous les dangers d'une pareille méthode. Ces dangers sont encore agrandis par l'emploi de cette méthode, car les recherches se portent non sur des morceaux complets, mais, le plus souvent, sur des fragments, sur des lambeaux de phrases isolés et pris au hasard dans toutes les parties du livre. C'est là procéder à rebours. Si l'Avesta est presque entièrement écrit en vers, on doit y retrouver des morceaux d'une étendue con-

sidérable restés à peu près intacts. C'est par eux qu'il faut commencer l'étude de la métrique, les distinguer d'abord, en reconnaître les lois et procéder de là à de nouvelles découvertes. Telle est la seule marche que l'on puisse suivre avec sécurité.

Le sanscritisme conduit parfois M. Geldner à rejeter les interprétations les mieux établies pour en substituer d'autres absolument impossibles. C'est ainsi qu'il fait de *peshoçâra* un briseur de maisons, contrairement aux textes, aux lois de la langue et à la tradition tout entière. Au yaçna LI, 4, il lit *mishâ cim* pour retrouver dans ce mot le sanscrit *mishâ* qui entre dans la composition d'*animishâ*.

Notons en terminant que M. Geldner ne rend pas toujours à chacun ce qui lui revient. Il en est ainsi, par exemple, de l'explication de *fratatkushis* qu'il emprunte à M. Darmesteter, et de celle de *parôkevidha* que l'on trouvait déjà, comme plusieurs autres, dans la nouvelle traduction française de l'Avesta.

Ces remarques n'ont certainement pas pour but de contester le mérite de l'œuvre de M. Geldner, ni l'importance des résultats qu'elle peut produire. Mais l'on a cru nécessaire de mettre chacun en garde contre des exagérations et des hardiesses qui ne peuvent qu'égarer la science. L'Avesta refait sur de telles bases serait un Avesta de fantaisie. Bien peu de zendistes suivraient le savant auteur dans cette voie, et il serait très-regrettable de voir tant de peines et de talents dépensés en vain.

C. de Harlez.

Le Roman de Setna, Étude philologique et critique avec traduction mot à mot du texte démotique, introduction historique et commentaire grammatical, par Eugène Revillout, conservateur-adjoint du Musée égyptien du Louvre. Paris, 1877. Ernest Leroux, éditeur, 3 parties in-8°, 10 fr.

La codification des lois du déchiffrement de l'écriture démotique fut le coup de maître par lequel M. Brugsch

débuta dans la science. Il y a déjà plus de vingt ans que son analyse de plusieurs textes bilingues, de quelques contrats, et sa grammaire démotique, son plus beau titre de gloire, firent espérer que de nombreux adeptes allaient se disputer le défrichement d'un terrain devenu si inopinément accessible. Il n'en fut rien. Trois savants seulement songèrent à utiliser l'instrument qui venait de leur être livré : M. Eisenlohr, qui publia un essai sur le texte de Rosette; M. Maspero, qui étudia les papyrus gnostiques de Leyde et de Paris, et moi-même qui traduisis deux pages d'un recueil de préceptes du Musée du Louvre. L'immensité du champ égyptologique, qui permet à chacun de faire sa moisson sans gêner son voisin, maintient tous les travailleurs dans le domaine hiéroglyphique et n'inspire guère le désir de s'aller cantonner dans le démotique, dont les textes recueillis jusqu'à ce jour sont en général d'une extrême aridité, sans compter que leur investigation, pour être fructueuse, exige une longue et pénible préparation et, comme première condition de succès, une connaissance solide de la langue copte, langue un peu délaissée par les égyptologues aujourd'hui que les hiéroglyphes s'expliquent surtout par les hiéroglyphes. M. E. Revillout s'est trouvé dans des conditions particulièrement favorables pour aborder l'étude du démotique. Depuis longtemps familiarisé avec les difficultés du copte, il le lit, m'a-t-il dit un jour, aussi couramment que sa propre langue, et il en possède à fond la littérature ; il se l'est assimilé jadis sans arrière-pensée d'aborder plus tard la langue antique; il voulait connaître le copte pour lui-même et pour étudier l'histoire de l'établissement du christianisme en Égypte, ainsi qu'en témoignent ses premiers travaux. Nous devons nous réjouir de ce que les papyrus dont il se trouve entouré au musée du Louvre aient attiré son attention sur cette phase de la langue antique qui précéda immédiatement l'époque où l'alphabet grec lui fut imposé. Une fois que M. Revillout eut surmonté les premières et graves difficultés paléographiques du démotique, une fois qu'il se sentit en communication directe avec la langue que

cette écriture recouvre, il se trouva, si l'on me permet cette expression familière, en pays de connaissance. C'était du copte qu'il avait à traduire. Jamais cette constatation ne fut plus évidente pour lui qu'à la lecture du roman de Setna, traduit pour la première fois par M. Brugsch, en 1867, et dont le fac-simile a été publié il y a six ans par M. Mariette. Cette composition, qui paraît pouvoir être attribuée au commencement de la domination romaine, devait plus que toute autre offrir de curieux points de comparaison aux yeux d'un coptologue exercé. Aussi M. Revillout l'étudia-t-il avec passion, et elle lui suggéra les remarques les plus intéressantes sur la grammaire comparée des langues copte et démotique. Ces remarques feront l'objet du troisième fascicule de son ouvrage et en formeront comme le couronnement. La livraison parue ne donne que le mot à mot du texte avec quelques courtes notes. Il semble au premier abord que ce ne soit pas chose malaisée que de donner le mot à mot d'un texte déjà traduit par un autre; mais rien n'est facile en démotique, et le fac-simile donné par M. Mariette est, ainsi que tous les fac-simile démotiques connus, tellement défectueux que c'est une besogne fort longue et pénible (je le sais par expérience) que de le confronter avec la traduction de M. Brugsch; aussi M. Revillout ne devra-t-il pas s'étonner si quelques-unes de ses restitutions et même de ses lectures sont contestées. Un travail réellement définitif ne pourra être exécuté que sur l'original.

Telle qu'elle est, cependant, la publication de M. Revillout, surtout lorsqu'elle sera complétée par un commentaire philologique, formera une œuvre des plus utiles et des plus précieuses. J'exprimerai le regret que l'auteur n'ait pas appuyé chaque groupe de sa transcription; l'expression copte correspondante qui l'accompagne est très-intéressante à connaître, mais elle ne suffit pas pour l'analyse des signes. Aussi son travail laissera-t-il une lacune à combler : on ne sera véritablement maître du système démotique que lorsqu'on aura pu, par une étude approfondie de l'hiératique des bas temps,

expliquer sûrement la genèse des sigles. Un très-grand nombre de ces sigles n'est autre chose que la tachygraphie de certaines ligatures hiératiques; M. Maspero est on ne peut mieux préparé à cette étude; il m'a communiqué sur ce sujet quelques vues très-ingénieuses que je serais très-désireux de lui voir publier. Je suis convaincu que ses efforts unis à ceux de M. Revillout feraient faire un grand pas à la science.

Paul Pierret.

ERRATA.

Dans le numéro d'avril-mai-juin 1877, page 521, ligne 6, au lieu de *pagaya*, lisez *zagaya*.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE,

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES,

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX ;

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER,
FOUCAUX, GARCIN DE TASSY, GUYARD, HALÉVY, OPPERT,
REGNIER, RENAN, SANGUINETTI, E. SENART, DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SEPTIÈME SÉRIE.

TOME X.

N° 3. — OCTOBRE-NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1877.

PARIS.

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR,

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS, DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES ET DES SOCIÉTÉS DE CALCUTTA, DE NEW-HAVEN (U. S.), ET DE SHANGHAÏ (CHINE),

RUE BONAPARTE, N° 28.

OUVRAGES PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

NOUVEAU JOURNAL ASIATIQUE (2e série de la collection), années 1828-1835, 16 vol. in-8° .... 200 fr.

JOURNAL ASIATIQUE (3e série), 1836-1842, 14 vol. in-8° .... 170 fr.
——— (4e série), 1843-1852, 20 vol. in-8° .... 250 fr.
——— (5e série), 1853-1862, 20 vol. in-8° .... 250 fr.
——— (6e série), 1863-1872, 20 vol. in-8° .... 250 fr.
——— (7e série), 1873-1877, 10 vol. in-8° .... 125 fr.

MENG-TSEU, seu Mencius, Sinarum philosophus; latine transtulit *Stan. Julien*. Lut. Par. 1824, in-8° .... 9 fr.

FABLES DE VARTAN, en armén. et en franç. par *Saint-Martin* et *Zohrab*, in-8°. 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. *Rodriguez*; traduits du portugais par *C. Landresse*; précédés d'une explication des syllabaires japonais, par *Abel Rémusat*, avec un supplément, in-8° .... 7 fr. 50 c.

ÉLÉGIE sur la prise d'Édesse par les musulmans, par *Nersès Klaietsi*, publiée en arménien, par *J. Zohrab*, in-8° .... 4 fr. 50 c.

ESSAI SUR LE PALI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange; avec six planches lithographiées et la notice des manuscrits palis de la Bibliothèque royale, par *E. Burnouf* et *Ch. Lassen*, 1 vol. in-8° (épuisé).

OBSERVATIONS sur le même ouvrage, par *E. Burnouf*, grand in-8° ... 2 fr.

LA RECONNAISSANCE DE SACOUNTALA, drame sanscrit et pracrit de Calidasa, publié en sanscrit et en français, par *A. L. Chézy*, Paris, 1830, in-4°. 24 fr.

YADJNADATTABADHA, ou la mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, en sanscrit et en français, par *A. L. Chézy*, 1 vol. in-4° .... 9 fr.

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par *Klaproth*, in-8° ... 7 fr. 50 c.

CHRONIQUE GÉORGIENNE, texte et traduction, par M. *Brosset*, 1 vol. in-8°. 9 fr.
La traduction seule, sans le texte .... 6 fr.

CHRESTOMATHIE CHINOISE, publiée par *Klaproth*, Paris, 1833, in-4° .. 9 fr.

ÉLÉMENTS DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. *Brosset*, 1 vol. in-8°. 9 fr.

GÉOGRAPHIE D'ABOU'LFÉDA, texte arabe, publié par MM. *Reinaud* et *de Slane*, Paris, Imprimerie royale, 1840, in-4° .... 24 fr.

RÂDJATARANGINI, ou Histoire des rois du Kachmîr, publiée en sanscrit et traduite en français, par M. *Troyer*, Paris, 1840-52, 3 vol. in-8° ... 36 fr.

PRÉCIS DE LÉGISLATION MUSULMANE, suivant le rite malékite, par *Sidi Khalil*, troisième tirage, Paris, 1872, in-8° .... 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

VOYAGES D'IBN BATOUTAH, texte arabe et traduction, par MM. *Defrémery* et *Sanguinetti*, Paris, Imprimerie impériale, 1853-58, 4 vol. in-8° ... 30 fr.

INDEX ALPHABÉTIQUE POUR IBN BATOUTAH, Paris, 1859, in-8° ... 1 fr. 50 c.

MAÇOUDI. LES PRAIRIES D'OR, texte arabe et traduction, par M. *Barbier de Meynard* (les trois premiers volumes en collaboration avec M. *Pavet de Courteille*). Tom. I-IX, 1861-77, in-8°. Chaque volume .... 7 fr. 50 c.

LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE SE TROUVENT

A PARIS, chez Ernest Leroux, rue Bonaparte, n° 28;
A LONDRES, chez Williams et Norgate, Henrietta street, n° 14.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE NUMÉRO.

NOTA. Les personnes qui désirent devenir *membres de la Société asiatique* doivent adresser leur demande au secrétaire ou à un membre du Conseil.

MM. les membres de la Société s'adressent, pour l'acquittement de leur cotisation annuelle (30 francs par an), pour les cotisations à vie (300 francs une fois payés), pour les réclamations qu'ils auraient à faire, pour les renseignements et changements d'adresse, ou pour obtenir les ouvrages publiés par la Société au prix fixé pour les membres, directement à M. Ernest LEROUX, rue Bonaparte, n° 28.

MM. les membres reçoivent le Journal asiatique directement de la Société.

Les séances de la Société ont lieu le second vendredi de chaque mois, à sept heures et demie du soir.

Les personnes qui ne sont pas membres de la Société, et qui désirent s'abonner au Journal asiatique, doivent s'adresser :

A Paris, à M. Ernest LEROUX, libraire de la Société, rue Bonaparte, n° 28;

A Londres, à MM. WILLIAMS et NORGATE, n° 14, Henrietta street (Covent-Garden).

Le prix de l'abonnement d'un an au Journal asiatique est :

Pour Paris, 25 francs; pour les départements, 28 francs 50 cent., et pour l'étranger, 30 francs. Le Journal paraît tous les mois.

PARIS. — IMPRIMERIE NATIONALE.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1877.

ESSAI SUR LES INSCRIPTIONS DU SAFA,

PAR M. J. HALÉVY.

I.

LA RÉGION DU SAFA ET LES INSCRIPTIONS Y DÉCOUVERTES.

M. de Vogüé vient de publier un recueil d'environ quatre cents inscriptions que, dans le courant des années 1861 et 1862, M. Waddington et lui ont copiées dans les âpres solitudes du Safa, à l'est de Damas[1]. Cette nouvelle épigraphie, aussi étrange par sa provenance que par son caractère graphique, quoique imparfaitement connue, a déjà exercé la sagacité des sémitistes, sans que, jusqu'ici, le problème ait été résolu. Dans cette circonstance, un nouvel essai de déchiffrement ne sera pas superflu;

[1] Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, publiées par le comte de Vogüé, 2e partie. Paris, J. Baudry, libraire-éditeur, 1868-1877.

mais avant d'aborder la question épigraphique proprement dite, il est nécessaire de donner une idée générale de la région du Safa ainsi que quelques informations sur le côté matériel des inscriptions y découvertes. Dans cette rapide esquisse, nous suivrons, en substance, la description magistrale de M. de Vogüé, à laquelle, pour tout le reste, nous renvoyons le lecteur.

La région volcanique située au sud-est de Damas contient deux massifs séparés par une plaine couverte, soit de laves en coulée, soit de gros blocs errants. Celui de l'ouest se compose de deux territoires : l'un, le Djebel Haourân et les pentes qui l'entourent, a un sol fertile; l'autre, nommé le *Ledja*, quoique d'un sol basaltique, produit néanmoins quelques arbres et de l'herbe pour les bestiaux, possède quelques puits permanents et reçoit une maigre culture. Le massif oriental, plus spécialement appelé *Safa*, est une vaste nappe de basalte, s'étalant autour d'une série de cônes aux flancs escarpés, aux cratères béants. On distingue deux groupes dont les cônes culminants s'élèvent de six cents à sept cents mètres environ au-dessus de la plaine. Plus au nord, autour de plusieurs cônes isolés, la plaine est presque entièrement couverte de fragments basaltiques noirs, aux angles arrondis, dont les dimensions varient de la grosseur du poing à celle du corps d'un homme. Les endroits découverts, dont le sol argileux et souvent déprimé est susceptible de culture, forment, dans la saison des pluies, des lacs temporaires qui,

en se séchant, se couvrent d'une végétation éphémère très-recherchée des troupeaux. Le plus grand de ces bassins est le *Rohébé*, véritable oasis intermittente, grande plaine de vingt kilomètres environ de long sur cinq ou six de large, qui reçoit directement les eaux des hauteurs volcaniques qui l'avoisinent, et indirectement les eaux amenées de loin par le Wadi el-Gharz, le Wadi es-Scham et d'autres vallées venant de l'est et du nord-est. Au printemps, cette végétation luxuriante forme un contraste frappant avec l'aspect désolé et aride des solitudes rocheuses qui bordent l'horizon.

Le Rohébé et la région qui l'entoure servent de résidence d'hiver à deux petites tribus nomades, les Chtayé et les Gheyât. Leur territoire ne s'étend pas au delà de la région volcanique. Le point extrême de leur parcours est le Djebel-Sês, cône d'éruption de huit cents mètres environ de diamètre. En été, les nomades abandonnent le Rohébé et viennent s'établir sur le versant oriental du Haourân. Dans toute cette région, les deux points extrêmes au nord et au sud, Djebel-Sês et Némara, se prêtent seuls à une habitation permanente. Ces deux localités possèdent chacune un puits qui ne tarit pas, mais dont le volume d'eau ne peut fournir qu'aux besoins d'un petit nombre d'hommes et d'animaux.

Ces trois localités sont les seules où on rencontre des ruines de constructions antiques. A Sês, on voit les restes d'un camp fortifié romain qui pouvait contenir un gros détachement de troupes, surveillant les

tribus pillardes du désert. Le poste également romain de Némara ne renfermait qu'un petit nombre d'hommes, chargés de garder les puits. Dans le Rohébé, on voit les ruines d'un château ghassanide, nommé *Kharbet el-Beïda* « la ruine blanche », avec ses sculptures étranges. En face de ce monument, sur la rive opposée du Rohébé, se trouve une petite construction inachevée que les Arabes appellent *El-Kenisé* « l'église », provenant de la même origine. A peu de distance du Rohébé se voient les carrières qui ont fourni les matériaux de ces deux constructions.

Pour la description de l'aspect des pierres et des inscriptions qui les couvrent, je ne peux mieux faire que de citer textuellement M. de Vogüé, car chaque observation, chaque renseignement du savant voyageur est un trait de lumière jeté sur les divers côtés du problème, et l'épigraphiste scrupuleux risquerait de s'égarer en perdant une seule de ces indications.

« Outre ces quelques ruines, les seuls vestiges que l'homme ait laissés de son séjour en ces lieux pendant l'antiquité, sont les inscriptions. Les soldats romains des garnisons de Sês et de Némara ont écrit leurs noms en grec et en latin sur les rochers qui avoisinaient leurs postes; les premières tribus musulmanes ont tracé des sentences pieuses en caractères coufiques; avant les unes et après les autres, des mains inconnues, que nous supposons avoir été sabéennes, ont gravé sur les mêmes rochers, mais en bien plus grand nombre, les inscriptions qui nous

occupent et qui sans doute, comme les précédentes et comme celles du Sinaï, renferment des noms propres, des formules pieuses, peut-être aussi des allusions aux incidents, aux passions de la vie du désert.

« Ces inscriptions se comptent par milliers; on les trouve non-seulement autour des points qui ont été habités, mais sur les routes qui y conduisent, en plein désert. Elles sont rarement isolées; on les rencontre généralement par groupes et surtout sur des accumulations de pierres, sortes de *tumuli* grossiers qui portent dans le désert le nom de *Ridjm*. Suivant un usage qui remonte aux premiers âges de la vie pastorale, ces tas de pierres désignent l'emplacement d'un événement déterminé, fait de guerre, de vengeance ou de justice, incident heureux ou malheureux de la vie de famille et de tribu. C'est par un tas de pierres que Laban et Jacob consacrent le souvenir de leur alliance, que Josué marque le lieu des terribles exécutions qui suivirent ses conquêtes (Gen. xxx, 46; Jos. vii, 26); c'est par des signes analogues que le Bédouin marque aujourd'hui la tombe d'un chef vénéré, le théâtre de ses combats. . .

« Dans le Harra, dans le désert littéralement jonché de pierres volcaniques, rien n'était plus facile que la construction d'un *Ridjm;* aussi sur tout notre parcours nous avons rencontré de ces accumulations artificielles : elles sont nombreuses autour du Safa et chargées d'inscriptions. Les textes ainsi réunis ont-ils trait à l'événement oublié que les pierres entassées

étaient destinées à rappeler? On serait tenté de le croire en les voyant serrés et accumulés autour de ces centres artificiels. Il est vrai que, sur d'autres points, où il n'y a pas trace de Ridjm, on trouve les inscriptions également disposées par groupes nombreux et distincts; elles sont alors gravées sur les pierres qui jonchent le sol en désordre.

« Ces pierres, avons-nous dit, varient de la grosseur du poing à celle du corps d'un homme; elles ont des angles arrondis, une surface noire et lisse; la cassure montre un grain serré, d'une coloration rougeâtre qui rappelle celle du granit; en attaquant la surface noire, on met à nu la matière rougeâtre; les inscriptions obtenues en creusant cette surface se détachent donc en clair sur un fond noir.

« Deux procédés ont été employés par ceux qui les ont tracées : le martelage et la gravure; dans le premier cas, le résultat a été assez grossier; les lettres sont très-larges, leurs contours incertains. Dans le second cas, au contraire, la pierre, attaquée par un ciseau ou un burin, a été coupée avec une certaine fermeté; les lettres ainsi obtenues sont fines et nettes; cette seconde catégorie se divise d'ailleurs en deux types : l'un grêle et allongé, l'autre plus court et moins fin. M. Wetzstein a attribué ces différences de forme à des différences d'époque : il appelle le caractère martelé le caractère *ancien* et l'autre le caractère *moderne;* je ne saurais me ranger à son avis, des exemples nombreux m'ayant prouvé que des inscriptions en écriture dite *ancienne* étaient superposées à

des lignes en écriture dite *moderne*. Sans nier qu'il puisse y avoir une succession chronologique dans des textes aussi nombreux, je ne crois pas qu'elle se manifeste par la différence du procédé.

« La plus grande irrégularité règne dans le tracé des inscriptions : il affecte les dispositions les plus étranges et les plus embarrassantes. Les caractères sont dirigés tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, et comme, dans la plupart des cas, ils sont tracés sur une surface horizontale, il est très-difficile de déterminer le véritable sens de l'écriture, la ligne suit les accidents de la pierre et les caprices de sa surface naturelle, tantôt revenant sur elle-même comme une sorte de *boustrophédon*, tantôt se repliant, se contournant, s'enchevêtrant sans règle apparente. Il est rare qu'une même pierre ne porte pas plusieurs inscriptions, ce qui ajoute encore à l'obscurité du texte et complique non-seulement les difficultés du déchiffrement, mais celles même de la transcription.

« Pour ma part, je me suis efforcé, dans les reproductions que j'en ai faites, de suivre autant que possible un système uniforme; j'ai supposé que les inscriptions écrites sur une surface verticale, que celles qui accompagnaient des figures d'hommes ou d'animaux étaient tracées dans leur sens naturel, c'est-à-dire dans le sens qui était déterminé soit par le plan de la surface verticale, soit par la direction des pieds des figures. Pour les inscriptions privées de ces indications accessoires, et c'est l'immense majorité, je me suis conformé, autant que possible, au

système déduit de ces indications mêmes. Je ne réponds pourtant aucunement de n'avoir pas commis d'erreurs et de n'avoir pas quelquefois reproduit, la tête en bas, des textes qui auraient dû être écrits en sens contraire.

« Les autres figures gravées sur les rochers du Safa sont empruntées à la vie pastorale : ce sont des chevaux, des chameaux, des chèvres, des scènes de voyage ou de chasse. La chasse au lion tient une place importante dans ces dernières représentations; le lion vivait-il encore dans ces contrées à l'époque où elles étaient parcourues par les auteurs des inscriptions? Apparaît-il, au contraire, sur les rochers du Safa comme un souvenir de l'Arabie méridionale, du pays d'origine des tribus sabéennes? Je ne saurais le dire; je me contenterai de faire remarquer que le lion se voit aussi sur les bas-reliefs du château de Kharbet el-Beïda, en compagnie de l'éléphant et du bœuf bossu, et que, pour ces deux derniers animaux au moins, il ne saurait être question de les faire vivre dans ces solitudes. Les sculpteurs de Kharbet el-Beïda, proches parents, suivant moi, des auteurs des inscriptions, avaient donc la tradition de la vie intertropicale, et cette tradition suffit à la rigueur pour expliquer les tableaux de chasses au lion mêlés aux scènes de la vie locale. Il convient néanmoins de rappeler que le lion est signalé en Palestine pendant toute l'antiquité; qu'au moyen âge le voyageur Phocas l'a trouvé près de Jéricho, et qu'il vit encore aujourd'hui dans les jongles de la Mésopotamie. Si les Sa-

béens ne l'ont pas combattu dans les rochers du Safa, ils peuvent l'avoir rencontré dans les excursions qui les conduisaient, à la suite de chefs entreprenants, des bords du Jourdain à ceux de l'Euphrate[1]. »

Le premier Européen qui ait signalé les inscriptions du Safa est le voyageur anglais M. Cyril Graham, en 1857. Il a rapporté vingt et un de ces textes qui, très-imparfaitement copiés, ont à peine suffi à donner une idée exacte de ce genre d'écriture. La première exploration scientifique du Haourân et des contrées voisines est due à M. le D[r] Wetzstein, qui a copié deux cent soixante inscriptions sur les rochers du Safa, dont il a donné, en 1860, dix textes seulement dans son très-intéressant rapport[2]. Il n'a pas essayé de les expliquer, mais il a cherché à fixer leur origine, et l'opinion à laquelle il s'est arrêté a été adoptée depuis par tous ceux qui ont traité de ces textes et fortement appuyée par la haute autorité de M. de Vogüé, dont les publications ont jeté un jour inattendu sur l'archéologie de la Syrie centrale. Il considère ces inscriptions comme l'œuvre des tribus sabéennes qui

[1] Cette observation est on ne peut plus juste. Ajoutons que les chasseurs du Safa n'avaient même pas besoin d'aller jusqu'aux bords du Jourdain pour rencontrer le lion. Cet animal se trouvait en abondance dans les vallées du Hermon, à peu de distance de Damas (Cantique, IV, 8). Quant à la représentation de l'éléphant et du bœuf bossu sur les sculptures de Kharbet el-Beïda, elle a certainement été faite d'après des animaux vivants composant la ménagerie du roi Ghassanide.

[2] *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*. Berlin, D. Reimer, 1860.

sont venues se fixer en Syrie dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. En résumant les faits groupés déjà par M. Caussin de Perceval et en les complétant par des recherches originales, il a cherché à démontrer qu'un courant presque constant, prélude de la grande invasion musulmane, amena les populations du sud de l'Arabie dans les régions plus septentrionales. Une branche de ce courant se dirigea vers la Mésopotamie, où elle fonda le royaume de Hira; l'autre apparut aux environs de Damas, vers l'époque de la naissance de Jésus-Christ, sous le nom de *Tenoukhides*. A la migration de ceux-ci succéda celle des Salihides qui ont reconstruit Bosra (en 106 après J. C.), et aidèrent les Romains à faire la police du désert. Les Salihides furent à leur tour supplantés par une fraction des Azdides, nommée *Djefnide*, qui prit le surnom de *Ghassanide*, d'une source près de laquelle elle prit son premier établissement. Un de leurs rois, Ἀλαμουνδάρης, est mentionné dans une inscription architecturale[1]; c'est aussi aux rois de la dynastie ghassanide qu'il faut attribuer les monuments du Haourân et le château de Kharbet el-Beïda, centre spécial de la région dans laquelle se rencontrent les inscriptions qui nous occupent en ce moment. La frappante analogie de l'écriture du Safa et de l'alphabet himyarite ou sabéen confirma M. Wetzstein dans cette idée, que l'origine des inscriptions en question doit être attribuée aux peuplades méri-

[1] Wetzstein, *l. c.* p. 315, n° 173.

dionales, Tenoukhides, Salihides, Ghassanides ou autres, qui se sont successivement supplantées les unes les autres dans les premiers siècles de notre ère.

M. Wetzstein n'a pas publié son essai de déchiffrement; cette tâche a été entreprise par M. Blau qui a donné, dans le Journal asiatique allemand, un travail substantiel sur la question[1]. Il est parti de cette idée que les inscriptions sont dues aux peuplades originaires du Yémen, et comme, à ce moment, on tenait le sabéen pour identique avec l'arabe, il s'est servi de cet idiome pour expliquer les textes. Les caractères qui sont communs à l'écriture du Safa et à celle du Yémen ont reçu la valeur qui leur est propre dans ce dernier système. Quant aux lettres qui sont étrangères à ce système, M. Blau les a déterminées par l'écriture sinaïtique ou nabatéenne, et même par l'alphabet berber ou libyque, car M. Blau croyait alors que ces deux écritures procédaient l'une et l'autre de l'écriture sud-arabique. Il a donc admis que l'indice de filiation qui sépare naturellement les noms propres se trouvait dans les lettres IO qui, lues avec la valeur qui leur est propre en libyque, donnent le mot בן « fils ». Il ne s'est pas aperçu que ces signes se présentaient exclusivement dans la seconde moitié des inscriptions qu'il étudiait, tandis que la généalogie a d'ordinaire sa place au commencement des inscriptions. Outre cela, le caractère éclectique de sa méthode suffisait à lui seul pour

[1] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XV, 450.

faire échouer sa tentative, en dépit de la grande érudition dont il a cherché à l'étayer.

De 1861 à 1872, le problème de l'écriture du Safa fut mis de côté. A cette époque, qui vit la publication de nombreuses inscriptions rapportées par moi du Yémen, mon attention fut attirée sur les textes du Safa, par suite de la prétendue découverte, dans la vieille terre de Moab, de terres cuites à inscriptions bilingues. Les fac-simile donnés dans la *Zeitschrift* de cette année suffirent à me convaincre, dès le premier moment, de la fausseté de ces grossières fabrications; mais mon attention une fois éveillée, j'ai voulu les étudier à mon tour. J'ai trouvé tout d'abord que, en dehors de l'éclectisme toujours dangereux en matière paléographique, le défaut principal de la méthode de M. Blau était, ainsi que je viens de le dire, le fait d'avoir cherché le mot בן dans la dernière partie des textes, tandis qu'il devait se trouver dans la première moitié. En effet, un coup d'œil attentif jeté sur la planche de M. Wetzstein m'a bientôt convaincu que ce mot se cachait dans le signe Ͻ qui se répète souvent dans la première ligne, signe qui devait se décomposer en deux lettres) et ı, ayant respectivement la valeur de ב et de נ. Cette conviction me conduisit à penser que la ressemblance observée entre l'alphabet du Safa et l'écriture sud-arabique n'est pas aussi absolue qu'on le croit; qu'il y a plutôt un air de famille qu'une provenance directe; qu'il fallait introduire comme terme de comparaison essentiel l'alphabet phénicien,

modèle unique de tous les alphabets connus; qu'enfin tous ces rapprochements paléographiques n'auraient de valeur qu'autant qu'ils seraient confirmés par des raisons indépendantes, tirées des noms propres connus par d'autres documents; à l'aide de ces règles, j'ai trouvé aussitôt le nom commun sémitique עבד (II, *f*), et un autre nom biblique יעני (I, *b*).

Cependant, la connaissance exacte des lettres ב, ד, י, מ, נ, ע, ק, ש, ת se montra bientôt impuissante à résoudre le problème avec le nombre restreint des textes publiés par M. Wetzstein; je me suis donc adressé à l'obligeance bien connue de MM. de Longpérier et Renan, à l'effet d'obtenir un certain nombre de copies qui étaient restées dans les cartons des savants explorateurs du Safa. L'éloignement de M. de Vogüé de Paris rendit ces démarches infructueuses, et j'ai été obligé d'interrompre mes études sur cette matière; mais j'ai eu le plaisir d'apprendre que le savant académicien préparait une édition de plusieurs centaines d'inscriptions. Je me suis donc résolu à attendre cet important recueil afin de ne pas livrer au public un résultat rudimentaire et fort incomplet.

Dans l'intervalle, ce problème a été repris en Allemagne par M. H. D. Müller, professeur à l'Université de Vienne et fort avantageusement connu par ses mémoires justement estimés sur diverses questions concernant les Sabéens. M. Müller a obtenu de M. Wetzstein dix-sept nouvelles copies des inscriptions du Safa. Il a blâmé avec raison le procédé par trop commode de M. Blau, et il a parfaitement

reconnu la place que doit prendre l'alphabet phénicien dans les recherches relatives à l'origine de l'écriture du Safa. Pour ce qui est de l'idiome des inscriptions, M. Müller le considère comme essentiellement sabéen et possédant, par conséquent, le trait le plus caractéristique de la langue de Saba, la mimmation. Cette proposition a le plus influé sur sa méthode et a été la cause principale de la non-réussite de son déchiffrement, qui a donné, en fin de compte, un résultat encore moins satisfaisant que celui de M. Blau. En exagérant quelque peu cette opinion de M. Wetzstein, suivant laquelle les inscriptions du Safa pourraient bien renfermer des badinages (*Spielereien*) peu sérieux, il s'est tout à fait dispensé de chercher le terme de filiation בן qui ne devait cependant manquer nulle part, ainsi que M. Wetzstein l'a dit dans la même phrase[1]. Pour M. Müller le signe ם est un מ marquant la mimmation et par conséquent la fin des mots. Les noms propres qu'il obtient ainsi sont aussi surprenants que les phrases qu'il combine sont creuses ou naïves[2]. On ne conçoit vraiment pas com-

[1] « Stammen also diese Inschriften von Hirten her? Haben dor-« tige Hirten jemals zu schreiben verstanden? Was konnten sie an « Orte schreiben, von denen sie wussten dass ausser ihnen Niemand « hinkommen würde? Wohl nur Spielereien : ihre eigenen Namen « und höchstens Verse, Liebeslieder. » On verra, dans la suite, que ces inscriptions ont un caractère beaucoup plus sérieux que ne le suppose le savant voyageur.

[2] Parmi les noms propres, citons אטתפם, פמעבדמב, רעחדה; pour le sens, il suffit de mentionner רבדם לצ̄רם אדת « Bindend « einem Feinde die Hände, » et ערדם בטפר ערדת « Ein Wildesel « im Bespringen einer Wildeselin. »

ment des résultats aussi maigres, qui permettaient à peine de lire le quart des textes si peu nombreux qu'il étudiait, n'ont pas empêché M. Müller de construire un tableau complet des caractères du Safa où il n'y aurait que trois valeurs douteuses ! Ajoutons que le א reconnu comme douteux entre précisément dans un texte dont le sens est relativement le plus satisfaisant ; il est vrai que la lecture de ce texte n'a pu être effectuée qu'aux dépens des valeurs qu'on venait de fixer [1]. Pour surcroît d'étrangeté, c'est sur ces bases si chancelantes qu'on a cru pouvoir édifier un petit système relatif à l'origine de l'écriture sémitique.

En face d'une tentative aussi manifestement avortée, je fus de plus en plus confirmé dans ma première opinion. La deuxième planche annexée au travail de M. Müller me fournit, tout d'abord, les noms propres עם, תם, מבני, עמד; puis, grâce à sa forme presque sabéenne, je pus reconnaître le ס et lire ainsi le nom éminemment arabique : סעד = سَعْد. C'était quelque chose, mais pas assez pour me faire espérer d'arriver à un déchiffrement complet à l'aide de copies qui ne

[1] Je fais allusion à l'inscription qui forme le n° 397 de M. de Vogüé et qui se trouve dans la première planche de M. Wetzstein. Certes, la formule קבר אתהא בן אמתבע דורדו « Das Grab « des 'Atha', Sohnes des 'Umtobbâ, des Herrn von Wardhaw » serait acceptable, si la lecture était exacte ; mais déjà le premier mot n'a été obtenu qu'en changeant arbitrairement קבב en קבר ; pour lire בן, il a fallu supposer une nouvelle forme pour le ב, ne ressemblant en rien à la forme ordinaire. La vraie lecture de cette inscription sera donnée dans le chapitre suivant.

n'ont jamais inspiré une entière confiance, et j'ai préféré attendre encore. Heureusement, cette fois, l'attente ne fut plus très-longue. Le recueil de M. de Vogüé parut enfin vers le commencement de juillet dernier; quelques jours après, M. Renan, qui ne cesse jamais d'encourager la science, a eu l'extrême obligeance de mettre à ma disposition l'exemplaire que le savant auteur lui avait envoyé. Mis en possession de ces documents précieux qui me fournissaient des moyens de comparaison bien autrement solides, je n'ai pas tardé à déterminer la valeur de la presque totalité des caractères safaïtiques, et, le 29 juillet, j'ai été à même de communiquer à M. Renan une note substantielle sur ma méthode de déchiffrement, qui a eu l'honneur d'obtenir les suffrages de l'éminent académicien[1]. Depuis ce temps, j'ai continué l'étude de ces inscriptions, et ce sont les résultats de cette étude prolongée qui seront exposés dans les chapitres suivants.

II.

L'ALPHABET[2].

L'alphabet du Safa renferme vingt-trois lettres, une lettre de plus que l'alphabet sémitique primitif; cette lettre est le ח̄ répondant au خ pointé de l'écriture arabe. Il y manque toutes les autres lettres emphatiques ض, ظ, غ, ث, ⧗ qui sont propres à l'arabe

[1] Cette note a été lue à l'Académie des inscriptions et belles-lettres dans la séance du 14 septembre dernier.

[2] Voir planche I.

et au sabéen. Ainsi qu'il a été dit plus haut, l'écriture court dans tous les sens, tantôt remontant, tantôt descendant en forme de spirale, tantôt se repliant sur elle-même, tantôt, enfin, s'enchevêtrant et se croisant de la façon la plus capricieuse. Il n'y a ni lettres finales, ni signe de séparation, ni points diacritiques. Ces derniers sont mêmes inutiles, attendu qu'en général les lettres de cet alphabet sont assez distinctes et ne prêtent au doute que par suite d'un tracé négligé ou abusif.

Nous allons exposer ci-après les raisons qui nous ont guidé dans la détermination de la valeur de chaque lettre, et nous indiquerons, en même temps, la méthode qui nous a fait reconnaître la forme primitive au milieu de formes singulièrement négligées et souvent si altérées qu'on croit avoir affaire à un caractère tout différent. Dans la planche ci-jointe, les lettres sont rangées d'après l'ordre de l'alphabet phénico-hébraïque, tandis que les variantes de chaque lettre sont placées de façon à expliquer leur filiation et leurs altérations successives.

א. La lettre à laquelle j'attribue cette valeur figure fréquemment en tête de noms propres, tels que אנעם, אעמד, אסלם et, comme les autres préfixes possibles, י et ת, ont des formes toutes différentes, il ne reste plus de place que pour le א. Cette déduction par élimination se confirme à la fois par les formes arabes أَنْعَم, أَسْلَم, et par la transcription grecque Ἄνα-*μος*. Une nouvelle et décisive confirmation est fournie par des composés tels que עבדאל, ח̄אל qui sont des

noms communs à la plupart des peuples sémitiques et où les lettres י et ת ne conviennent pas du tout. Le א safaïtique se compose d'une hampe plus ou moins droite, jointe à deux traits obliques, un de chaque côté de la hampe (nos 1 et 2). Lorsqu'il est régulièrement fait, il ressemble quelque peu à l'aleph de l'hébreu carré allongé et mis debout, surtout si l'on descend plus bas l'appendice de droite, à mesure qu'on fait remonter l'appendice de gauche. C'est la forme la plus usuelle; cependant, au point de vue paléographique, la forme qui a les deux traits du même côté (nos 3 et 4), surtout celle qui les affecte du côté droit, est peut-être plus primitive, étant encore assez rapprochée de l'aleph phénicien. La tendance à écrire rapidement fait que les lignes de l'angle aigu se ferment d'une façon plus ou moins ronde; il se forme ainsi de petits triangles ou de petits cercles, tantôt à l'un, tantôt à l'autre bout de la hampe, tantôt encore aux deux extrémités à la fois; ce qui a produit les formes secondaires des nos 5 à 12.

ב. La valeur de cette lettre a été établie à l'aide du terme de filiation בן qui sépare si souvent les noms propres. Elle a été reconnue avant même de distinguer la nature du dialecte. Elle est tantôt ronde (n° 1), tantôt allongée (n° 2); une forme rare est celle qui figure sous le n° 5. Notons encore que la position du côté bombé du ב est toujours conforme au sens de l'écriture.

ג. Cette lettre, à cause de sa rareté, n'a été re-

connue qu'après de longues recherches. Sa valeur a été finalement déduite de son aspect extérieur qui rappelle involontairement le ג phénicien et sabéen, avec cette seule différence que la petite barre horizontale s'étend également du côté droit de la hampe. Cette supposition est sortie du domaine de l'hypothèse, lorsque j'ai rencontré le nom propre עוג qui est le עוֹג biblique. Cette barre se trouve tantôt au haut (n° 1), tantôt au bas de la hampe (n° 2), et elle est indifféremment droite ou inclinée (nos 3 à 7). Le n° 3 se rapproche le plus du modèle phénicien.

ד. Pour cette lettre, il n'a jamais subsisté de doute, grâce à son identité avec la forme sabéenne. Les noms si sémitiques עבד, עמד, סעד ont pleinement confirmé cette valeur. Le trait du milieu est anguleux ou rond et se place tantôt à gauche, tantôt à droite de la hampe (nos 1 à 4). Dans les textes martelés et peu soignés, le lapicide se contente d'un gros point ou d'une petite barre à la place du cercle (nos 5 et 6); ce point est quelquefois séparé de la hampe.

ה. Pendant longtemps, l'analogie de cette lettre avec le ח sabéen m'avait empêché d'en reconnaître la vraie valeur. Cependant l'impossibilité de la prendre pour un ח a été démontrée par le verbe הסלם, où le préfixe ne pouvait être autre chose qu'un ה marquant la quatrième forme verbale, le *hifil* des Hébreux. Puis cette conclusion a été corroborée par le membre de phrase עפר לה ou עפר להי, qui répond à l'arabe اغفر لَهُ, et, finalement, par des noms propres tels

que והר et עפה, identiques aux noms arabo-hébraïques وَهْر et עֵיפָה. La lettre a la forme d'une fourche à trois dents et elle peut être posée dans tous les sens. La position droite (nos 1 et 2) est la plus fréquente, on la voit aussi inclinée (nos 3 et 4) et même tout à fait couchée (nos 5 à 8). Dans cette dernière position, elle ressemble beaucoup à l'E grec ou latin, sauf le prolongement de la barre moyenne.

ו. La presque identité de cette lettre avec le ה sabéen est de nouveau de nature à tromper le paléographe. Sa valeur exacte a été dégagée du nom propre أَنْوَر = אנור, et confirmée ensuite par le membre de phrase על אמו « pour sa mère », où elle forme le suffixe de la troisième personne masculine, en conformité avec l'usage de l'hébreu. On la trouve également disposée en tout sens : droite (nos 1 à 4), inclinée (nos 5 et 6) ou couchée (nos 7 et 8); cette dernière position est toutefois assez rare.

ז. Par suite de son extrême rareté, ce caractère n'a pu être déterminé qu'après toutes les autres lettres de l'alphabet et par voie d'élimination. Pour la forme, ce caractère est presque identique à la lettre qui se lit ד̄ en sabéen, et ז en éthiopien; comment faire le choix? Pour se prononcer définitivement en faveur de l'une ou de l'autre de ces valeurs, il était indispensable de s'assurer préalablement que l'alphabet safaïtique ne possédait aucun autre signe auquel on pourrait attribuer la puissance du ז. Ce manque constaté, il ne restait plus qu'à accepter la valeur

éthiopienne, car le ז forme le fond des articulations sémitiques, tandis que le ד̄ est absent, non seulement en éthiopien, mais dans tous les idiomes du nord. Le nom propre רקז confirme parfaitement cette conclusion, attendu que l'arabe ne possède pas de racine رقذ.

ח. La forme de cette lettre ne diffère de celle du ה que par l'absence de la hampe. Elle est tantôt anguleuse, tantôt ronde, et prend indifféremment toutes les positions. Comme, d'après sa position, elle ressemble d'une manière frappante soit au ש hébréo-phénicien (n°s 1 et 3), soit au ט éthiopien (n° 4), soit enfin à l'E grec, on pourrait hésiter entre ש, ט et ה. Cependant cette dernière valeur est exclue par cette raison péremptoire que le ה a déjà son représentant propre. Le ט doit être également écarté en présence des noms très-fréquents qui, dans cette hypothèse, seraient טנן, טננאל, טנאל, et feraient supposer une racine aussi rare que peu convenable, טנן. La possibilité de lire ces noms שנן, שננאל, שנאל aurait beaucoup plus de chance d'être admise, et, au début de mes recherches, j'avais même cru reconnaître quelques noms propres, composés avec l'élément שמש «soleil». Un autre fait d'un grand intérêt paléographique ferait encore pencher la balance du côté de la valeur de ש. J'ai constaté par des exemples certains que cette lettre se décompose souvent en deux éléments, dont l'un est la lettre ס, et l'autre un trait perpendiculaire (n°s 9 à 13); n'est-on pas autorisé à conclure que cette lettre, qui a une sifflante pour

base, doit appartenir à cette classe de consonnes? Cependant ces arguments, tout séduisants qu'ils soient, sont impuissants à renverser cette règle constante, suivant laquelle les formes des lettres ח et ח ont entre elles une analogie très-étroite, tandis que dans aucun alphabet connu le ס ne donne naissance au ש. Après ce long détour, on est donc obligé de revenir au ח, mais alors on obtient aussi des noms propres autrement convenables et généralement connus חנן, חננאל, חנאל qui montrent la racine commune sémitique חנן « être gracieux ». Une preuve non moins convaincante est fournie par le nom de lieu רחבת, qui est tout simplement le nom actuel رحبة, *Ruḥbé,* que porte l'oasis principale où se trouvent à la fois les ruines d'anciens édifices et une grande partie des inscriptions que nous étudions. Quant à la forme décomposée, son rapport avec le ס n'est qu'apparent, comme je le montrerai plus loin en exposant la filiation de l'alphabet safaïtique.

ח̄. Cette articulation, éminemment arabique (arabe-sabéen-éthiopien), a été constatée à l'aide du nom propre si arabe, ח̄לד = خالد, et par le nom commun אח̄(ו) « (son) frère » qui s'écrit avec خ pointé dans le groupe que je viens de nommer : arabe أخ, sabéen 𐩱𐩭, éthiopien እኁ. Il y a, en outre, une autre preuve d'un ordre tout différent : le nom propre חמאא (Vogüé, n° 262) avait été orthographié ח̄מאא avec ח̄, puis, s'étant aperçu de la faute, le lapicide a mis un ח dessous. Cette correction prouve l'analogie du

son de ces deux lettres. La tendance à réunir les deux petites branches voisines a produit la forme n° 3 qui ressemble à un 8 renversé ou au ጸ (צ) éthiopien.

ט. Quoique moins rare que le ז, cette lettre prêtait longtemps au doute. Ce qui m'a décidé à lui attribuer cette valeur, c'est le nom si arabe מטר = مَطَر, et le verbe non moins arabe חטט = خَطَّ « écrire ». L'origine de sa forme, en apparence très-isolée, sera discutée plus bas. Elle montre fort peu de variantes.

י. C'est tout à fait le י sabéen et rien n'oblige à supposer une autre valeur. Le nom propre יעני, tout biblique, montre qu'on n'est pas trompé par une similitude fortuite de la forme. Cette lettre consiste en une hampe surmontée d'un petit cercle; quelquefois le cercle est remplacé par un triangle. Elle prend aussi indifféremment toutes les positions, cependant la position horizontale est très-rare.

כ. La valeur de cette lettre a été reconnue, grâce aux noms si fréquents מלך et מסך, que les inscriptions grecques de Palmyre et du Haouran rendent par Μάλχος et Μάσαχος. La forme du כ consiste en une hampe affectée aux deux bouts d'une barre oblique (n° 1). Cependant la barre inférieure est souvent remplacée par un pli de la hampe (n° 3). La direction des barres suit le sens de l'écriture.

ל. Après le mot בן, la lettre la plus fréquente qui s'offre au premier aspect est le ל. Il a la forme d'un simple trait perpendiculaire et se trouve au commencement de l'immense majorité des inscriptions. Il

était impossible d'y voir un trait de séparation, par le seul fait de sa position; c'était donc une lettre, mais laquelle? La réflexion montra bientôt que ce n'était autre chose que le ל d'appartenance, si fréquemment employé dans les *ex-voto* et proscynèmes des autres peuples sémitiques. Ceci établi, il restait à savoir distinguer le ל du נ qui a absolument la même forme. Cette difficulté fut levée par cette observation que le ל est, en général, plus long que le נ, bien que, dans les inscriptions peu soignées, la confusion de ces deux lettres donne souvent lieu à de grandes difficultés d'interprétation. Quelquefois la tête du ל est arrondie ou porte une petite barre (nos 3 et 4); cela se voit surtout dans les inscriptions martelées.

מ. Cette lettre a été déduite de noms tels que חמר, עמר et קדם, dont la physionomie arabe saute aux yeux. On la trouve encore en tête de noms trilitères, tels que מחרב, מברק, où on ne peut supposer que le מ (indice du participe), les autres lettres serviles étant déjà connues. Ce caractère a régulièrement la forme d'un croissant (nos 1 et 2); quelquefois la ligne convexe vient toucher au milieu le dos de la lettre, au point de ressembler à un B arrondi, ou, ce qui est la même chose, à un ᛒ sabéen (nos 3 et 4). Il faut encore signaler deux formes irrégulières qu'on trouve cependant dans d'assez bons textes : la forme allongée ou ovale (nos 7, 11, 12), et la forme qui ne montre que la moitié du croissant (nos 5, 6, 8, 10). Le מ se dirige d'après le sens de l'écriture.

נ. C'est une des deux lettres trouvées, dès le début, dans le mot בן; c'est un trait perpendiculaire très-court. Il est quelquefois réduit à la forme d'un point.

ס. La constatation de cette lettre a été faite par le nom si arabe סעד, سَعْد et par son dérivé non moins frappant אסעד, أَسْعَد. Elle a, d'ordinaire, la forme d'un angle aigu; on observe cependant des formes rondes ou carrées. Elle peut être renversée sans changer de valeur.

ע. Aucun doute n'a pu subsister au sujet de cette lettre qui a la forme d'un cercle, comme en phénicien et en sabéen. Un fait si évident n'aurait pas échappé à M. Blau, s'il n'avait pas été égaré par le bilitère על qui se répète souvent dans les inscriptions et qu'il avait pris pour le mot בן. La forme ronde n'est pas de rigueur; on la trouve allongée, pointue ou triangulaire. Il y a des exemples où la base du triangle manque entièrement.

פ. Ce caractère a été un des plus difficiles à déterminer, et cependant l'hésitation n'était possible qu'entre ו et פ. Il est certain que cette lettre sert de conjonction entre deux substantifs; mais, comme simple copule, les langues sémitiques ne nous ont fait connaître, jusqu'à présent, que le ו, comment donc admettre un emploi aussi contraire à la grammaire arabe? Après avoir longtemps hésité, il a tout de même fallu se résigner à cette singularité du dialecte du Safa. La formule éminemment arabe עפר לה, répondant à اغفر له «qu'il lui soit pardonné», a

tranché la question en faveur de la valeur פ, car un verbe עור ne peut jamais avoir la signification de « pardonner ». Le פ a pour base la même forme que le ע, soit ronde, soit angulaire, mais en général plus grande et pourvue à l'intérieur d'un trait qui prend indifféremment toutes les nuances imaginables. Quelquefois le trait du milieu est omis par la négligence du lapicide, ce qui ajoute considérablement à la difficulté de la lecture.

צ. La forme très-ondulée de cette lettre m'a amené, tout d'abord, à la ranger dans la classe des sifflantes qui ont en général des formes plus ou moins dentelées dans l'alphabet phénicien. En procédant par voie d'élimination, il n'est resté que la valeur du צ qui ait pu lui être attribuée. Parmi les noms propres qui sont venus confirmer cette valeur, il faut signaler צרב, qui n'est autre chose que le nom ضَرب, que les historiens musulmans attribuent à un ancien chef amalécite ayant régné sur Palmyre avant l'arrivée des Tenoukhides.

ק. Cette lettre, identique à la forme phénicienne et sabéenne, ne prête à aucun doute; aussi a-t-elle été reconnue par tous ceux qui se sont occupés de cette écriture.

ר. La détermination de cette valeur repose sur les noms propres si manifestement arabes : עקרב et פרד = عَقْرَب, فَرِيد. Le ר se distingue du ב par la courbure très-prononcée de ses deux bouts; ces plis sont quelquefois remplacés par deux barres obliques. La

position du ר change d'après la direction de l'écriture.

ש. Cette valeur a été déduite des noms propres, tels que שרך et שגית, auxquels correspondent, en palmyrénien, le diminutif סריכו ou שריכו, en arabe شُرَيك, et en transcription grecque Σορείχος et Σαγίατος. Le ש a d'ordinaire trois dents, mais comporte néanmoins un grand nombre de variantes. Dans les textes négligemment tracés, il est souvent impossible de le distinguer du צ.

ת. Grâce à la conservation presque intacte de l'antique forme phénicienne qui représente une croix penchée ou droite, il n'a jamais subsisté de doute au sujet de cette lettre. Remarquons seulement que les lapicides peu soigneux l'allongent au point qu'on la confond facilement avec la lettre ה̄.

L'écriture du Safa répugne généralement aux ligatures; cependant on voit assez souvent le petit trait du נ de בן se joindre à l'un des bouts du ב. On trouve aussi de rares exemples où, dans le mot על, le côté du ע se prolonge jusqu'au trait du ל.

Cette écriture n'accuse non plus aucun rapport direct avec les écritures araméennes qui étaient en usage dans les pays voisins, à Palmyre, dans le Haouran et en Nabatène; en revanche, elle montre des attaches manifestes et nombreuses avec l'alphabet de l'Arabie méridionale, sabéen ou himyaritique, et avec la branche africaine de celui-ci, l'alphabet gueez ou éthiopien, écritures qui forment ainsi un groupe

qu'on peut appeler arabique. Nous allons énumérer brièvement les points de contact aussi bien que les divergences qu'on observe sous ce rapport[1].

Les lettres ד, י, ע, ק, ש, ת sont identiques dans ces alphabets, non-seulement quant à la forme, mais aussi pour la valeur.

Les lettres ב, נ, ט, ס, ר ne diffèrent que par de très-légères modifications. Ainsi le ב sabéen est le ב safaïtique couché; le trait supérieur du נ safaïtique dépasse l'autre côté de la hampe. Ajoutons qu'en général les lettres sabéennes ont pris de bonne heure un caractère monumental, et que, par conséquent, leurs formes sont plus anguleuses et décidées.

La différence paraît plus considérable pour le א; cependant, si l'on tient compte du tracé roide et presque carré du caractère sabéen, on se convainc que ces deux formes proviennent d'un même modèle.

Les lettres ז et כ se rapprochent étroitement des anciennes formes éthiopiennes, tandis qu'en éthiopien postérieur et en sabéen, le trait oblique a été prolongé jusqu'à la ligne.

Les trois lettres ט, ל, נ accusent de graves altérations par rapport aux formes sabéennes. Le ט a perdu la base du carré et la ligne supérieure est descendue au milieu. En éthiopien, cette lettre a également subi la perte de sa base, seulement la ligne supérieure est restée à sa place. Le ל a aussi perdu l'appendice oblique, lequel a été beaucoup

[1] Voir planche II.

prolongé en éthiopien. Pour le נ la perte comprend les deux traits de l'angle qui surmonte la hampe.

Pour les lettres פ et צ, les formes safaïtiques montrent des traits additionnels : le פ a reçu une barre à l'intérieur, et le צ a vu augmenter le nombre de ses ondulations.

Les lettres ה et ח correspondent exactement, quant à la forme, mais elles changent de valeur dans ces alphabets; ainsi le signe qui marque le ה en safaïtique se lit ח en sabéen, de même, le ח du Safa a la valeur du ה en himyaritique.

Enfin, les lettres ו et ח̄ sont particulières à l'alphabet du Safa, et aucune forme similaire n'existe dans l'écriture sud-arabique.

Quant au rapport de ces deux alphabets arabiques avec l'alphabet phénicien, leur modèle commun, les faits qui ressortent d'une comparaison attentive ne manquent pas d'intérêt pour la paléographie sémitique. En voici les traits les plus saillants :

Les lettres phéniciennes ד, ז, ע, ק, ש, ת n'ont subi aucune altération dans les alphabets arabiques; il n'y a que des nuances fort peu importantes, comme le prolongement de la hampe (ד), la mise debout des formes horizontales (ז, ש, ת).

Les caractères sabéens ג, ט, ל, נ sont restés plus près de leurs prototypes phéniciens que leurs correspondants du Safa.

Le cas contraire a lieu pour le ו dont la forme safaïtique est la même qu'en phénicien. Le כ et le א safaïtiques sont, pareillement, très-originels; le se-

cond de ces caractères a toutefois perdu un trait constitutif.

Parmi les lettres qui ont été altérées en passant chez les populations arabes, on distingue les divisions suivantes :

La disparition de la boucle supérieure s'est effectuée dans les lettres ב et ר; néanmoins les formes safaïtiques sont plus correctes.

Pour le י, c'est le contraire qui s'est passé : les deux petits traits de la lettre phénicienne ont été fermés en forme de boucle. Le même procédé a produit les boucles du א et du ח̄ safaïtiques, ainsi que celle du צ sabéen, lettre qui a encore subi d'autres modifications.

La perte de plusieurs traits constitutifs se fait sentir dans le ס arabique et dans le ט safaïtique. On sait déjà que cette dernière lettre s'est assez bien conservée en sabéen.

Pour les lettres ט et פ, les formes sabéo-éthiopiennes sont indispensables pour l'explication des formes safaïtiques. En effet, le ט sabéen, surtout sous sa forme éthiopienne, montre seul d'une façon nette les ondulations primitives de la lettre phénicienne. De même, le פ sabéen s'explique, au besoin, par le rapprochement trop serré de la hampe repliée rapidement vers le haut, tandis que le trait intérieur du פ safaïtique paraît avoir été ajouté postérieurement, afin de prévenir la confusion avec le ע.

La filiation des lettres ה et ח dans les écritures

arabiques est très-intéressante à suivre. En safaïtique, ces lettres possèdent trois branches; quand elles sont mises debout, elles rappellent aussitôt l'E gréco-latin et, par conséquent, le ה phénicien; seulement, afin de les distinguer l'une de l'autre, on a ajouté une hampe à la branche moyenne du ה. En phénicien, la distinction de ces lettres s'effectue également au moyen de l'addition d'une hampe, seulement c'est le ח qui la reçoit. Dans les alphabets sud-arabiques la chose est bien différente : en sabéen, la hampe est commune aux deux lettres, mais le ה a une branche de moins que le ח; en éthiopien, au contraire, l'une et l'autre de ces lettres sont privées de hampe, mais le ה y a de même une branche de moins. Le traitement si différent de ces lettres dans les écritures arabiques ne deviendra entièrement clair que lorsqu'on aura toutes les formes intermédiaires entre le safaïtique et le sabéen; en attendant, il sera bon de constater un autre fait curieux touchant la lettre ח en safaïtique. On sait que, dans le phénicien postérieur et en néo-punique, le ח se décompose très-souvent en deux éléments, dont le premier représente la forme récente du ה, et le second une barre perpendiculaire; il est permis de penser que c'est là une réminiscence très-distincte de l'origine de l'antique ח, qui a été tiré du ה par l'addition d'une barre diacritique[1]. Or n'est-il pas intéressant de retrouver le même fait dans l'écriture safaïtique? D'innombrables exemples m'ont démon-

[1] Voir mes *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, p. 179.

tré que le ח du Safa peut également s'écrire avec deux signes, dont l'un est précisément la hampe perpendiculaire. Quant à l'autre signe, il a l'aspect d'un ɔ, mais il se peut que le besoin du cursif ait eu pour suite de supprimer la branche moyenne du ח primitif qui a été ainsi changé en ɔ. L'incertitude de ce dernier point ne disparaîtra non plus que par la connaissance des formes intermédiaires. De nouvelles découvertes dans le domaine de la paléographie arabique nous aideront, en même temps, à expliquer la genèse du ח̄ safaïtique, qui, à l'heure qu'il est, présente un petit problème assez obscur.

III.

DÉCHIFFREMENT DES TEXTES.

1. Houbérié. Vogüé, nos 1-3 et 4. (Voir pl. III.)

« Les Arabes désignent sous ce nom un petit monticule naturel, composé des débris d'une couche disloquée de brèche osseuse; ils racontent une légende sur l'existence, en ce lieu, d'une ville qui aurait été détruite par le feu du ciel et engloutie avec ses habitants. Les ossements fossiles sont considérés par eux comme la preuve de cette catastrophe fabuleuse. Au sommet du monticule, on voit les ruines de quelques grossières maisons et un tombeau arabe entouré d'un mur en pierres sèches. Les premières inscriptions (nos 1 à 4) se trouvent sur des pierres isolées, à un quart d'heure d'Houbérié; les autres (nos 5 à 9), à cinq minutes plus loin. L'une d'elles est accompagnée de deux figures grossières d'homme et d'un soleil.

« Les n°s 1 à 3, 6 à 9 ont été reproduits d'après mes copies, les n°s 4 et 5 d'après celles de M. Waddington. »

M. de Vogüé paraît considérer les trois premiers numéros de ses textes comme des inscriptions séparées et indépendantes; un examen attentif montre toutefois que ce sont trois parties d'une seule inscription, laquelle n'est autre que le n° 4, relevé par M. Waddington. Les deux copies offrent cependant deux particularités qui nous seront d'un grand secours pour rétablir le texte.

1° Les sept lettres qui constituent le n° 1 de M. de Vogüé sont jointes à gauche de la troisième ligne dans la copie de M. Waddington, de sorte que cette ligne est devenue la plus longue de l'inscription; 2° la seconde ligne du n° 3 commence, à droite, par les lettres בן, et finit, à gauche, par un ב; tandis que la quatrième ligne du n° 4 omet le ן à droite, et ajoute un ש après le ב, à gauche. Les autres différences sont purement calligraphiques et n'entravent pas le déchiffrement, sauf sur un seul point. La seconde lettre, à droite, du n° 2, est si peu ronde qu'on pourrait y voir un ל ou un ן, en supposant qu'elle a été abusivement allongée, tandis que la lettre correspondante du n° 4 a une forme ronde très-accusée, de sorte qu'on ne peut la prendre que pour un ב ou pour un ר.

Mais la constatation de l'unité des n°s 1 à 3 et de leur identité avec le n° 4 ne suffit pas pour aborder la lecture de notre texte. La question qui doit être

résolue d'abord, c'est de savoir où commence l'inscription et où elle finit. Comme cette écriture va dans tous les sens imaginables, le choix est assez embarrassant, car le hasard a voulu que cette inscription ne commence pas par le ל attributif, qui est un guide sûr dans l'immense majorité des cas. Cependant, il nous reste néanmoins deux indices importants, qui nous mettent dans la bonne voie, D'un côté, la disposition des lettres ב, ר, מ montre clairement que les lignes 1 et 3 se dirigent de gauche à droite, et que les lignes 2 et 4, en prenant pour base le n° 4, vont en sens inverse; de l'autre, la lettre ה qui est comme suspendue entre les lignes 2 et 3, et qui leur sert visiblement de lien, met hors de doute que le lapicide a gravé tout d'abord la quatrième ligne de droite à gauche, puis la troisième, puis la deuxième et finalement la première, qui est, en réalité, la dernière. Notre texte est donc tracé dans le sens alternant et commençant par le bas. Reste encore à lever une difficulté, la plus sérieuse de toutes : la quatrième ligne commence par le mot בן, qui indique la filiation, mais il manque le nom du père; faut-il supposer qu'il a été oublié par les copistes? C'était peu vraisemblable; mais, faute de mieux, j'ai dû m'y résigner pendant quelque temps. Après une plus mûre réflexion, je crois avoir trouvé le mot de l'énigme. Il me paraît maintenant très-probable que les sept lettres dont M. de Vogüé a fait le n° 1 se trouvaient sur la pierre, isolées, mais assez près des fins des lignes 3 et 4 pour que M. Waddington ait cru qu'elles faisaient

partie de la ligne 3. De cette façon, notre texte se compose, en réalité, de cinq lignes, dont la première, en partant de bas en haut, se compose seulement de sept lettres, donnant le nom du père de l'auteur de l'inscription.

Voici la transcription de notre texte en caractères hébreux :

ח
סאמלחמט
ר
בנאלפורפאיכמנרחכתבש
ת
רקביזנהשחראוססמיסנ
ת ר
מנאקדמזש
ב ר
בירחכתעלאבבי

Procédons maintenant à la séparation des mots et à la discussion des lettres douteuses.

Des sept lettres de la première ligne, la septième seulement prête au doute. Il est vrai que la quatrième lettre, qui a la forme d'un trait vertical, paraît plus courte dans le n° 1 que dans le n° 4, au point qu'on peut hésiter un instant entre נ et ל; mais le doute disparaît dès que l'on s'aperçoit que, dans le n° 1, toutes les autres lettres sont aussi plus petites en proportion; tout porte donc à croire que la lettre en question est un ל. Quant à la septième lettre, elle est un ח dans le n° 1, tandis que la forme parallèle du n° 4 a plutôt l'aspect d'un ט. Le groupe entier se transcrira, par conséquent, סאמלחמח ou סאמלחמט. Disons,

toutefois, que la dernière leçon est plus vraisemblable.

Ce groupe est évidemment trop long pour un seul mot, et il est indispensable de chercher les coupures convenables. La besogne, quelque peu embarrassante, est facilitée par une heureuse coïncidence; c'est que le groupe initial סאמלח figure dans le n° 199, après le mot בן. Son caractère de nom propre est ainsi indubitable; mais que faire du bilitère מח ou מט qui suit? Il n'est pas aisé d'y répondre d'une manière satisfaisante; tout ce qu'on peut dire, c'est que s'il était à sa place on devrait y voir un surnom, bien qu'il nous soit impossible d'en donner le sens. D'un autre côté, on peut aussi admettre que ces deux lettres appartiennent plutôt à la troisième ligne, conformément au n° 4, de sorte que la première ligne ne renfermerait que les cinq lettres סאמלח. Une dernière possibilité consiste à supposer que le ר initial de la troisième ligne ait été indûment détaché; dans ce cas, la première ligne aurait primitivement porté סאמלחמטר. Je dirai pourtant que la première hypothèse me paraît plus probable; car, autrement, on ne s'expliquerait pas comment M. Waddington est arrivé à rattacher le n° 1 de M. de Vogüé à la troisième ligne de sa copie.

La seconde ligne (V. n° 4, ligne 4) offre les dix-neuf lettres suivantes : בנאלפורפאיבמנרחכתבש. La séparation des mots s'opère aisément, grâce aux bilitères בן et מן, qui forment des coupures. Après בן, le nom propre אלפור comprend cinq lettres, dont l'ana-

lyse sera donnée plus loin, puis viennent quatre lettres, פאיב, dont la première ne peut être qu'une lettre servile. Après מן, les quatre lettres רחבת ou בחרת présentent visiblement un nom féminin. Les lettres בש ou רש, qui terminent la ligne, forment un mot isolé ou se rattachent à la ligne suivante.

La troisième ligne (n° 3, ligne 2 = n° 4, ligne 2, moins les premières sept lettres à gauche) se compose des dix-sept lettres que voici : רקביזנתשח̄ראוסמיסנ. La lettre que je transcris par ח̄ peut se lire ת dans le n° 3; mais, dans le n° 4, elle se distingue du ת par sa hauteur. Je suis la première leçon, parce qu'un mot ח̄רא revient dans plusieurs autres inscriptions. Ceci établi, on reconnaît facilement que les quatre lettres suivantes, וסמי, forment également un mot pourvu d'un préfixe. Les lettres סנ, réunies au ת suspendu entre les lignes 3 et 4 (V. n° 4, lignes 3 et 4), offrent un mot féminin, סנת.

Revenons à la première moitié. Il est d'abord certain que le י n'est pas un préfixe verbal, car il y aurait alors une racine quadrilitère זנח̄ש (זנתש), ce qui n'est guère admissible. La lettre en question, qu'on la considère soit comme une formative, soit comme une radicale, soit comme une quiescente, se rattache nécessairement aux lettres placées en tête de la ligne, de telle façon que le groupe זנח̄ש (נתש) doit former un mot isolé, composé d'une racine נתש ou נח̄ש et d'un préfixe ז qui s'emploie encore dans d'autres langues sémitiques. Restent les quatre lettres

du commencement, רקבי, lesquelles, dans le n° 3, se lisent בקבי, et qu'il est impossible de décomposer davantage.

Dans la quatrième ligne (V. n° 4, ligne 2 = n° 2, ligne 2), renfermant huit lettres, מראקרמזש, il n'y a qu'une seule difficulté sérieuse : on ne sait s'il faut lire מלא ou מרא, ces mots étant possibles l'un et l'autre. Ce qui suit donne le mot קרם, très-fréquent dans nos inscriptions. Les deux lettres de la fin, זש, se lient évidemment avec les lettres בי ou רי de la ligne suivante pour former le mot זשבי ou זשרי, où l'on observe de nouveau le ז préfixe.

Dans la cinquième ligne (V. n° 2, ligne 1 = n° 4, l. 1), enfin, on aperçoit douze lettres : בירחבתעלאבבי. Dès qu'on sépare les deux premières lettres, comme formant la fin du mot qui termine la ligne 4, on distingue aussitôt le terme רחבת ou בחרת, qui figure sur la première ligne, puis se présente un bilitère על, qui revient souvent dans nos textes, et, finalement, un mot אבבי qui ne présente, en définitive, rien d'impossible.

De ce qui précède, il résulte que la première inscription d'Houbérié doit être restituée comme suit[1] :

3 סא מלה 1

4 (?) בן אלפור פאיב מן רחבת בש 2

3 מטב קבי זנחש חרא וסמי סג־ 3

[1] Les chiffres de droite marquent l'ordre naturel des lignes ; ceux

4	ת מראׄ קדם וש־ל	2
5	בי רחבת על אבבי	1

Ajoutons quelques notes relatives à l'explication des mots.

Ligne 1. Malgré son étrangeté, le nom qui se présente ici pour la première fois ne prête pas au doute. Au premier aspect déjà on y découvre deux éléments סא et מלח qu'il n'est pas aisé d'expliquer. De ces deux mots, le premier, à en juger d'après l'analogie des noms arabes, sera un nom, le second un surnom. Cette supposition se confirme par ce fait qu'un nom Σαῖος figure dans une inscription grecque trouvée par M. Wetzstein sur la ruine d'une ancienne église, à ʿOrmân ou Philippoupolis (Wetzstein, *Ausgewählte Inschriften*, p. 277, n° 45, et p. 278, n° 48).

Pour la signification, on peut comparer l'arabe سَأْوٌ «penchant, désir, intention».

Le surnom מלח prête à plusieurs interprétations. La lecture מַלָּח «marin» est peu vraisemblable. Le plus simple sera d'y voir l'arabe مليح «bon, agréable», et de le rapporter à סא, de sorte que le nom entier signifiera «désir agréable». La racine מלח avec le sens d'être bon ou complaisant se trouve dans une inscription palmyrénienne (le n° XIII de M. de Vogüé) où on lit les mots די מלחת «parce qu'elle a été bonne,

de gauche indiquent leur disposition sur le basalte, laquelle va de bas en haut.

complaisante ». La formation du composé סא מלח est ainsi analogue au nom hébreu moderne שֵׁם טוֹב « nom bon », dont chaque élément peut former à lui seul un nom propre.

Ligne 2. בן « fils ». Ce vocable assigne à l'idiome de nos inscriptions un caractère non araméen, car dans les dialectes araméens le mot pour « fils » se dit בר avec ר, au lieu de ן. Il est vrai que, dans l'antiquité, on trouve plutôt בן chez les Araméens, comme dans le nom du roi de Damas בֶּן־הֲדַד; mais, dans tous les cas, l'emploi de la forme בר était déjà général à l'époque grecque, comme le prouvent les inscriptions de Carpentras et du Sérapéum, ainsi que les papyrus araméens trouvés en Égypte.

אלפור, nom composé de אֵל « dieu » et de פור, qu'on peut rapprocher de l'arabe فورة « chaleur, ardeur » et « cime d'une montagne », ou bien de l'hébreu פֻּאֲרָה ou פּוֹרָת « sommet ou couronne d'un arbre ». Nos inscriptions offrent encore ce nom dans un ordre inverse, פוראל.

פאיב. Il s'agit, sans aucun doute, d'un second individu ayant pris part à la consécration de la pierre votive. Le nom propre איב rappelle involontairement le patriarche iduméen אִיּוֹב, Job. Cependant, malgré le fait que le nom de أَيُّوب était connu des Arabes à l'époque de Mahomet, j'écarte pour le moment ce rapprochement, par cette raison que le *ou* long est régulièrement marqué par ו dans nos textes.

Le פ qui précède le nom propre est, à n'en pas

douter, le فَ arabe; mais son emploi est beaucoup moins restreint que l'emploi de celui-ci, car il désigne la conjonction pure et simple, et se place là où les autres langues sémitiques se serviraient du ו. En hébreu et en araméen, la conjonctive correspondante אַף, אוּף, remplace souvent le ו, en apportant néanmoins une nuance énergique très-sensible.

מן. On ne saurait penser ici au relatif interrogatif arabe مَنْ « qui, lequel »; c'est nécessairement la préposition מִן « de », commune à la presque totalité des langues sémitiques. Ceci admis, on conclut en même temps que le nom féminin qui suit doit être un nom de localité.

En ce qui concerne la prononciation de ce nom, nous avons admis plus haut la possibilité de lire בחרת; nous préférons toutefois la leçon רחבת, qui nous met à même de contrôler les données des anciens géographes. Il est permis de reconnaître dans רחבת, prononcé *Raḥbat* ou *Raḥabat*, le chef-lieu de la peuplade de l'Arabie déserte que Ptolémée appelle Ῥααβηνοί. Le géographe grec ne détermine pas la position exacte de cette localité, trop peu importante pour qu'il l'ait insérée dans sa liste; c'est grâce à une autre circonstance que nous pouvons combler cette lacune. La fluctuation des voyelles étant avérée dans les mots sémitiques, on peut admettre à l'avance la possibilité d'une prononciation secondaire *Ruḥbat*; or, cette forme représente aussi exactement que possible le nom actuel de l'oasis même où se trouvent,

en grand nombre, les inscriptions que nous discutons. M. Wetzstein écrit toujours ce nom *Ruḥbé*, c'est-à-dire رُحْبَة, forme identique à רחבת, tandis que M. de Vogüé emploie d'ordinaire le diminutif *Roḥébé*, رُحَيْبَة. La mention de cette localité fait voir que l'oasis possédait plusieurs établissements sédentaires, et qu'en outre les auteurs des inscriptions n'étaient pas des nouveaux venus, mais des habitants fixés depuis longtemps dans l'oasis.

Le mot בש qui termine la ligne ne paraît pas correct. Le fait que M. de Vogüé a tout à fait omis cette lettre indique assez que le basalte offrait un trait indistinct. En cette circonstance, il sera peut-être permis de corriger בן, au lieu de l'inintelligible בש. Cette correction est d'ailleurs rendue indispensable par la nécessité d'avoir la filiation de ביא. Qu'on ne nous objecte pas que la filiation devait précéder l'indication d'origine, on peut prouver le contraire à l'aide de nombreux exemples tirés de l'épigraphie sabéenne. Citons entre autres Os. 15 (Hal. Et. s. 5) אב[מ]לך | דת | מרתׄדם | בנת | עננן « Aboumalik de la tribu de Marṭad, fille de ʿAnanân », et Os. 22 (Hal. Et. s. 6) חלכם | דת | בני | עבדם | דׄרותן | בנת | בן | דאין « Ḥalkᵐ de la tribu des Beni-ʿAbdᵐ, de la ville de Raoutan, fille de Bendâïân ».

Ligne 3. Le mot qui commence cette ligne a pour finale une forme qui, par sa hauteur très-accusée dans le n° 4, se montre comme un ר. Nous préférons en conséquence de lire מטר au lieu de מטב. Le

nom מטר est un des plus fréquents dans nos textes. Chez les Arabes, le nom مَطَر est antéislamique (Ibn Doreid, p. 133 et 216). Encore aujourd'hui, une puissante tribu yéménite, au sud-ouest de Sana, porte le nom de Beni Mathar. מטר signifie « pluie »; il a son analogue dans le nom גֶּשֶׁם ou גַּשְׁמוּ, qui a la même signification.

Après la généalogie des lapicides doit venir l'énoncé de ce qu'ils ont fait, ou, du moins, de ce qu'a fait le principal personnage. Je trouve cet énoncé dans le verbe קבי qui, comme l'arabe قبّى, doit signifier « voûter, arranger, confectionner ». C'est une désignation convenable de l'arrangement de l'inscription qui, commençant par le bas, remonte de plus en plus en forme de spirales ou de voûtes.

Le régime direct du verbe קבי est nécessairement représenté par le mot ונחש ou ונתש, dont le ז initial ne peut être qu'un démonstratif identique avec l'éthiopien ዝ et l'hébréo-phénicien זֶה, ז. L'accord avec l'éthiopien est des plus étroits relativement à la position syntactique, car c'est en éthiopien seulement que le démonstratif se préfixe au substantif, tandis qu'en phénicien le démonstratif est suffixé : קבר ז « ce tombeau », חלת ז « ce sarcophage ». La forme ז est plus primitive que l'arabe ذا et le sabéen דן, à plus forte raison l'emporte-t-elle en originalité sur l'araméen דא, qui présente la dernière dégradation.

La certitude que le substantif rappelé par le démonstratif ז doit désigner la chose exécutée par le

lapicide, nous conduit à abandonner la leçon du n° 4 qui donne נתש, mot qu'il est impossible de séparer de l'arabe نَتْش «premier germe», et qui ne convient pas au contexte. Nous adoptons ainsi la leçon נחֿש que porte le n° 3. Le verbe arabe نخش signifie «racler, écorcer», le substantif נחֿש désigne, par conséquent, l'écriture légèrement tracée de notre texte, ne pénétrant que fort peu au-dessous de l'écorce du basalte, en un mot le graffito. Ajoutons que les racines parentes, نخز et نخس donnent l'idée de «donner un coup de pointe, piquer», ce qui convient parfaitement au tracé superficiel de la plupart des inscriptions du Safa.

Des mots חֿרא וסמי qui suivent, c'est le premier qui offre de sérieuses difficultés, attendu que les langues sœurs ne fournissent aucune signification convenable. Peut-être faut-il comparer le sabéen חֿרי, qui signifie «cacher, préserver, garder» (Hal. *Ét. sab.* 147-148). Comme il n'y a pas de conjonction avant חֿרא, il est probable qu'il faut suppléer le relatif «que»; l'omission du relatif dans le cas présent serait également nécessaire en arabe.

La signification de «élever» pour le verbe סמי = سَمَى est plus convenable que celle de «nommer», arabe, سَمَّى. Le prétérit, dans ces deux verbes, doit être pris dans le sens du plus-que-parfait, car l'action dont il s'agit dans ce membre de phrase paraît antérieure à l'exécution de l'inscription.

סנת a l'aspect du mot arabe سَنَة « an, année », mais le sens général paraît exiger un nom propre, représentant le sujet des verbes חֿרא וסמי. Cette supposition est légitimée par ce fait qu'un nom propre סנת figure dans plusieurs inscriptions, par exemple dans n° 32-42, où est nommé un חנאל, fils de סנת.

Ligne 4. Le mot qui commence cette ligne peut se lire מלא ou מרא, suivant qu'on se fonde sur le n° 2 ou sur le n° 4. La dernière leçon se confirme par une remarquable coïncidence. Le numéro qui mentionne le fils de סנת mentionne aussi un שלק, fils de מרא. Comme il est fort probable que les individus qui gravèrent leur nom sur la même pierre étaient proches parents, on peut supposer que סנת était le père de מרא, et il en résultera que, dans nos inscriptions, le mot בן peut être supprimé de même que dans les inscriptions palmyréniennes. Le vocable מרא signifie « seigneur » en araméen, et « homme, mari » en arabe. Quelle est la nuance de signification adoptée dans le dialecte du Safa? C'est ce qui est difficile à décider.

Le mot suivant קדם peut, tout d'abord, être considéré comme un nom propre, supposition qui est justifiée par de nombreux exemples. Il faut toutefois reconnaître que, dans ce cas, les mots qui suivent ne se lient pas bien avec les précédents.

On obtient un sens général plus satisfaisant en supposant, pour le mot קדם, la qualité d'un adverbe

de temps signifiant « avant ». La forme קדם ז serait alors parfaitement analogue à l'hébreu postérieur : קוֹדֶם שֶׁ « avant que ». On trouve ainsi dans les prières israélites cette phrase : אתה הוא אחד קוֹדֶם שֶׁנברא העולם ואתה הוא אחד לאחר שנברא העולם « Tu es un avant que le monde fût créé, et tu es un après que le monde fut créé ». La locution « avant que » s'exprime de même dans le chaldéen-rabbinique, et en néo-syriaque par des formes analogues : מקמא ד ou קמא ד et ܡܩܕܡ ܕ. Ici le ז n'est plus démonstratif, mais un relatif; le même fait a lieu en éthiopien, avec ce phénomène remarquable que le ז relatif se prononce avec la voyelle *a*, tandis que le démonstratif est mû par un *e* muet ou *schewa*. Il est fort probable que cette règle était également en vigueur dans l'idiome du Safə.

Lignes 4-5. Après la séparation du préfixe ז, il reste le verbe שבי ou שרי. La première leçon nous donnerait une racine qui signifie en arabe « dresser, être haut » et qui est, par conséquent, peu convenable au contexte. La seconde leçon est beaucoup plus satisfaisante, car שרי se compare facilement au verbe araméen שרא qui a, entre autres significations, celle de « rester, se fixer, habiter, demeurer », et par lequel la paraphrase chaldéenne rend d'habitude l'hébreu שכן.

Ligne 5. רחבת, même nom de lieu qui est mentionné ligne 2.

צל, c'est sans doute la préposition hébréo-ara-

méenne עַל « sur, pour ». Cette particule indique visiblement le but de l'*ex-voto*, destiné à perpétuer la mémoire d'un parent ou d'un ami.

אבבי. Ce doit être le nom propre de l'individu auquel le monument est dédié. Le nom dont il s'agit dérive d'une forme simple אבב, qui est transcrite en grec Ἄϐαϐος (C. I. G. nº 4560). Le rapprochement de Ἄϐαϐος et حُبَاب, tenté par MM. Blau et Wetzstein, convient moins à cause de la vocalisation. Remarquons, en outre, que ces savants partent toujours de cette hypothèse, inadmissible à mon avis, suivant laquelle la majorité des noms qui figurent dans les inscriptions grecques du Hauran auraient une origine intra-arabique. Ajoutons que les noms חבב et חבבה apparaissent également dans les inscriptions du Safa (nºs 29 et 3). Dans le nº 2495 du recueil de M. Waddington, on reconnaît אבבי ou peut-être חבבי sous la forme grecque Ἀϐαϐαίη, portée par la fille de Ἄναμος, nom qui se présente souvent dans nos textes.

Le sens général de l'inscription paraît être comme suit : L'auteur, accompagné d'un ami qui le sollicite de s'établir à Raḥbat, se sert d'un bloc de basalte qu'un autre individu avait déjà consacré comme *ex-voto*, pour y graver l'inscription en l'honneur d'un de ses parents ou amis. C'est, du moins, un sens acceptable jusqu'à meilleur informé, car il se peut que certaines lettres ne soient pas correctement copiées.

Sa Maliḥ, fils de Elfaour, avec Ayâb de Raḥbat, fils de Ma-

thar, a gravé cet ex-voto, qu'avait gardé (?) et dressé Sanat (fils de) Mara, avant de se fixer à Raḥbat[1]. En mémoire de Ababaï.

2. Vogüé, n° 5. (Voir pl. III.)

Ce numéro renferme trois inscriptions indépendantes. L'inscription *a* se trouve tout au bas, à droite du pilier surmonté d'un soleil. Le nom se compose de quatre lettres tracées obliquement de bas en haut et séparées deux à deux par une figure humaine grossièrement indiquée. L'inscription *b* se compose de quatre lignes. La première ligne commence à droite, se dirige à gauche en demi-cercle et compte vingt-cinq ou vingt-six lettres. La seconde ligne va de gauche à droite dans une position horizontale, de façon que l'espace entre les deux lignes s'élargit au fur et à mesure qu'il s'approche du côté droit. Elle compte vingt-deux lettres. La troisième ligne, de douze lettres, est également horizontale et se lit de droite à gauche. La quatrième ligne, enfin, de huit ou neuf lettres seulement, garde la même position et va de gauche à droite. Enfin, l'inscription *c*, consistant en une ligne de vingt lettres, occupe l'espace intermédiaire entre la ligne 1 et la ligne 2 de l'inscription *b*, et court de droite à gauche.

Ces inscriptions présentent quelques lettres douteuses que je discuterai à l'occasion du commentaire. La séparation des mots se fait avec certitude, grâce

[1] En prenant le mot קדם pour un nom propre, on traduirait ainsi : «Sanat (fils de) Mara (fils de) Qadm qui demeure à Raḥbat.

au mot בן et aux nombreuses particules qui indiquent les coupures.

a. לצבת

b. למתי בן לעאמן בן אנעם בן לעאמן בן רכז בן והר פ־
פעם על תעמר תרחת פעל אחיתו ש־
ולת פמדע פהשירת
וי·· וחטט

c. לא·· גם בן מען פפעם על עבא

Inscription *a*. Nous trouvons ici, pour la première fois, en tête, le ל d'appartenance qui précède presque toutes les inscriptions du Safa. Le nom propre se lit certainement צבת, mot qu'on peut comparer à l'hébreu צבת qui, dans le livre de Rut, a le sens de « gerbe », et dans la Mischna, celui de « pincettes ». Il se peut également que le ת final ne soit pas radical; en ce cas on pourrait le rapprocher de ضَبَّة, nom d'un rameau de la tribu des Ribâb (I. D. 111 et 117).

Inscription *b*, ligne 1. מתי. Malgré la parfaite coïncidence, il me paraît impossible d'identifier ce nom avec le nom de l'évangéliste מתי, Matthieu. Celui-ci est abrégé de מַתִּתְיָה, Ματαθίας « don de Dieu »; celui-là ne renferme pas le nom divin, mais dérive de מתא « don » au moyen du י attributif. מתא se lit dans Palmyr. 1 et 36 *a*, et se transcrit en grec, tantôt par Μάθθα, tantôt par Μάθος (Wetzstein, 177). La forme מתי est rendue en grec par Μαθεῖος (C. I. G. 4559-4608) ou Μαθῖος (*ibid.* 4593).

לעאמן. Mot composé que j'étais porté tout d'abord

à séparer en אמן + לע « Louʿ est confiant »; mais après un examen prolongé, j'ai trouvé une forme secondaire לעאם, qui montre le caractère adventice du *noûn*. Si le א était employé pour marquer l'*â* long comme dans l'orthographe arabe, on pourrait admettre une racine לעם; mais, jusqu'à présent, je n'ai pas rencontré un exemple certain d'un pareil usage.

אנעם « le bon », relatif de נעם. Ce nom se trouve dans une inscription nabatéenne de Omm el-Djemal (Nab. n° 10); c'est aussi un nom de tribu arabe (I. D. 299-300). La transcription grecque en est Ἄναμος (Wetzstein, 152, *passim*).

רכז ou peut-être רגז; ces deux racines sont très-usitées en arabe.

והר signifie en arabe « entraîner, précipiter »; c'est le représentant de la transcription grecque *Οὔαρος* (Wetzstein, 103. C. I. G. 4595-8628).

פ est la conjonctive ordinaire de ce dialecte, sur laquelle nous avons fait quelques remarques dans le numéro précédent.

Ligne 2. פעם, verbe qui doit désigner le fait de la dédicace. Le sens de « remplir, être plein, replet », propre au فعم arabe, convient aussi peu que celui de فغم « faire ouvrir, déboucher, exhaler une odeur pénétrante ». En hébreu, פעם signifie « frapper », action qui pourrait désigner convenablement le martelage au moyen duquel sont tracées plusieurs de nos inscriptions. Cependant cette explication me paraît peu vraisemblable par cette raison péremptoire

que l'inscription présente n'a pas été produite par l'opération du martelage, mais par celle d'une pointe de métal. Du reste, l'idée de « graver » est énoncée dans notre texte même par le verbe sémitique commun חטט, de sorte que le verbe פעם doit exprimer une autre action en rapport avec l'*ex-voto*. En effet, dans ces sortes de monuments, l'inscription constate surtout l'acte de la consécration, de l'accomplissement d'un devoir religieux. Aussi les *ex-voto* phéniciens emploient-ils presque toujours les verbes מנא, נצב, פעל, הקדש, qui signifient « ériger, dresser, faire, vouer », et l'on est autorisé à attribuer à notre פעם un sens analogue. Nous acceptons, pour le moment, la signification de « ériger » qui convient au contexte, bien que nous ne puissions trouver rien d'analogue dans les langues sœurs.

תעמר, nom d'homme qui revient dans une inscription nabatéenne de Bostra (Nab. 3), comme un nom de femme, de même que dans une inscription grecque de Schaqqa, à l'est du Ledja, sous la forme de Θαμάρη (Wetzstein, 127). La racine est עמר « travailler, cultiver, habiter, vivre ». Le mot « fils » a été supprimé après ce nom.

תרחת. La forme qui affecte un ת n'est pas plus particulière aux noms de femme que la forme privée de ת ne l'est aux noms d'homme. Le même fait s'observe dans les noms palmyréniens et nabatéens, tels que אדינת, מליכת, מגדת, עבישת. Nous rencontrerons plus loin la forme simple תרח.

אחִיתו est certainement le pluriel de אחָ « frère », joint au suffixe possessif de la troisième personne masculine; en arabe, le pluriel de اخ est اخوة avec و. On voit que dans le dialecte du Safa le suffixe de la troisième personne masculine est ו comme en hébreu et non pas ־ֵיה ou י comme en araméen et en phénicien.

Ligne 3. Les trois mots qui suivent peuvent, au premier aspect, être pris pour les noms des frères de תעמר, mais cela est inadmissible parce que ces mots se présentent dans plusieurs inscriptions, au milieu de termes de toute autre catégorie. En comparant quelques passages parallèles, on arrive à établir, tout d'abord, la leçon correcte des vocables, puis à proposer une interprétation vraisemblable. Après une mûre réflexion, on trouve que, parmi tant de solutions strictement possibles, on doit s'attacher à celle qui envisage les trois mots de cette ligne comme désignant le caractère commémoratif du monument. Dans cet ordre d'idées, la locution פפעם — שולת··· montre une analogie parfaite avec cette formule de consécration hébraïque : וַיְרִימֶהָ מַצֵּבָה (Genèse, XXXI, 45) « il a érigé (la pierre) en stèle commémorative ». Ce sens général sera justifié par l'explication de chaque terme à part.

שולת correspond, sans aucun doute, à l'hébréo-araméen שְׁאֵלָה, שְׁאֶלְתָּא « prière, demande, vœu ». שולת est ainsi pour שואלת, et, en effet, cette orthographe pleine se présente dans le n° 110 de M. de

Vogüé. Le « vœu » ou la « prière » doit être entendu d'une façon concrète dans le sens de « ex-voto » ou « pierre votive ».

מדע, notre texte ferait plutôt supposer עיע ou מיע; nous avons établi la leçon exacte d'après le n° 110. Ce vocable est certainement identique à l'hébréo-araméen מַדָּע, מַנְדְּעָא « connaissance », ici, dans un sens concret « objet de connaissance, signal ». L'emploi du verbe ידע dans ce sens, ainsi que la suppression du י premier radical après le ת préformatif, rapproche singulièrement le dialecte du Safa des idiomes du nord. En arabe, le verbe يدع signifie toute autre chose.

השירת, substantif féminin formé de la quatrième forme verbale de la racine שור = شار (شور) « indiquer, désigner, faire signe ». Le changement de ו en י a déjà été observé dans אחֿיתו pour אחֿותו.

Ligne 5. Les deux mots qui composent cette ligne sont précédés de ו. Il paraît que dans le dialecte du Safa le ו sert tout spécialement à relier les verbes, tandis que le פ relie surtout les substantifs; c'est le contraire qui a lieu en arabe.

D'après la copie, le premier verbe aurait consisté en quatre lettres, dont les deux intérieures sont douteuses. Cependant l'existence d'un quadrilitère dans des graffiti aussi simples n'est pas probable. La première lettre est plutôt un ד qu'un י, la troisième lettre paraît être un ר ou כ; dans cet état, il serait trop téméraire de vouloir rétablir le mot primitif.

Le second mot חטט̄ ne présente aucune difficulté; c'est le syro-arabe : חטט, خطّ « tracer des lignes, des raies; écrire ».

Inscription *c*. La copie, évidemment défectueuse, ne permet pas de lire le premier nom avec certitude; je propose, sous toutes réserves, la leçon אחלם. Le מ a une forme rare, mais dont la valeur est garantie par la forme du nom qui suit immédiatement. Du reste, la négligence du lapicide se montre également dans la confusion de ב et ל dans le mot בן qui ressemble tout à fait à לן sur la copie.

מען, nom très-fréquent dans nos inscriptions. Il est transcrit Μάνος dans les inscriptions grecques d'Awwas, au sud de ʿIyoûn (Wetzstein, 57-59). La forme dérivée מעני se trouve souvent à Palmyre (nº 37, *passim*), où ce nom est rendu par Μαννaῖος.

Le dernier nom propre עבא revient aussi dans les inscriptions palmyréniennes (nº 102).

a. Fait par Ṣabit.

b. Fait par Mataï, fils de Laʿaman, fils de Anʿam, fils de Laʿaman, fils de Rakaz (ou Ragaz), fils de Wâhar. Ex-voto commémoratif et indicateur, érigé en mémoire de Taʿmar, (fils de) Tarḥat, et de ses frères. Il a. . . . et écrit.

c. Fait par Aḥlam (?), fils de Maʿan. Érigé en mémoire de ʿAba.

3. Vogüé, nº 6.

Ce texte se compose de deux inscriptions d'une ligne chacune, se dirigeant de droite à gauche. L'écriture est tracée avec beaucoup de négligence. Dans

l'inscription *a*, la seconde lettre dentelée est placée debout et réunie au ל initial au moyen du trait médial, de manière qu'on croit voir une seule lettre. Dans l'inscription *b*, la première lettre fait hésiter entre ו et ח̄, et la forme du ב dans le mot בן est imparfaitement tracée. Au bas des deux dernières lettres, on voit plusieurs traits sans valeur.

a. לחב בן מנאל

b. ונאל (?) בן רבאל בן חבבת

Inscription *a*. חב vient de חבב « aimer, chérir ». מנאל est composé de מן et de אל « dieu ». מן est à lui seul un nom propre; nous y reviendrons plus loin. On peut aussi penser à la racine מנה « compter, destiner », et traduire מנאל par « Dieu a destiné ».

Inscription *b*. Le premier nom se lit sur la copie ונאר ou ח̄נאר; le dernier élément est peut-être אל.

רבאל « grand est Dieu » ou « grandeur de Dieu ». Dans les inscriptions grecques du Ledja oriental, on trouve la transcription Ῥάϐϐηλος (Wetzstein, 136-157) ou Ῥάϐηλος (*ibid.* 150).

חבבת, nom d'homme avec la terminaison ת, dont j'ai parlé plus haut.

a. Fait par Ḥabb, fils de Manêl.
b. . . fils de Rabêl, fils de Ḥababat.

4. Vogüé, n° 7.

Deux inscriptions fort indistinctes; *a* se lit de droite

à gauche et semble commencer par ל, car les deux signes qui le précèdent, ainsi que les traits d'en bas, n'ont aucune signification. Après ש je crois reconnaître un ח fait en deux pièces.

L'inscription *b* consiste en deux lignes superposées. L'inférieure, qui est la première des deux, se dirige de droite à gauche, tandis que la seconde ligne, la supérieure suit une direction inverse et montre au bout un soleil encadré. Au-dessus de la cinquième lettre de la première ligne se voient trois signes qui paraissent destinés à réparer un oubli du lapicide. Je les intercale dans le corps de l'inscription. Quant aux lettres douteuses, je les discuterai dans le commentaire.

a. לנאש חנא

b. למלכת בן [חי] בן עבט פרעי וח־

מר [ש]ולת סלם

Inscription *a.* נאש, l'*aleph* paraît radical; نأش signifie « retarder, différer ». Le mot « fils » est sous-entendu.

חנא, nom des plus fréquents chez les Phéniciens; c'est le Hannon des historiens gréco-romains.

Inscription *b.* מלכת dérive de מלך au moyen de la terminaison ת. Dans les inscriptions du Haouran on trouve surtout le diminutif מליכת, transcrit en grec Μαλείχατος (Vogüé, H. n° 3), ou Μαλίχατος (C. I. G. 4590. Wetzstein, 111).

La leçon חי, pour les trois signes que nous croyons

avoir été ajoutés après coup, n'est pas certaine, on peut lire aussi עלי.

עבט, lecture peu certaine; la racine עבט signifie en hébreu « embrouiller, nouer »; en arabe « détériorer, déchirer ».

Suivent deux verbes qui doivent annoncer l'érection de l'*ex-voto*. Le verbe רעי se compare convenablement à l'arabe رعا (fut. o) « avoir des scrupules, observer les convenances, soigner, etc. ». Le second verbe חמר s'expliquerait passablement par l'hébreu postérieur, où il signifie « amonceler ». Il s'agit probablement de l'amoncellement des pierres en forme de monticule ou *ridjm*. Il est vrai que M. de Vogüé dit expressément que ces inscriptions se trouvent sur des pierres isolées; mais on peut supposer que ces pierres ont été disloquées et éparpillées plus tard. Remarquons cependant qu'en chaldéen le mot חמרא traduit l'hébreu ארן « base, assise », ce qui donne au verbe חמר une signification possible de « poser, asseoir ». Cette acception convient parfaitement dans notre passage, et je crois pouvoir l'adopter provisoirement.

Le ש de שולת, ayant perdu plusieurs traits essentiels, est devenu méconnaissable; je l'ai rétabli d'après l'analogie d'autres passages.

Le mot שולת n'est pas en état construit avec סלם; ces deux vocables sont indépendants l'un de l'autre. La preuve en est qu'on rencontre quelquefois שולת וסלם (235). Dans les inscriptions sinaïtiques le mot שלם se présente isolé, tantôt au commencement

tantôt à la fin; le même fait s'observe aussi dans les inscriptions du Haouran (Vogüé, n° 3).

a. Fait par Na'asch, (fils de) Ḥanna.

b. Fait par Malkat, fils de Ḥaï (?, fils de) 'Abath. *Ex-voto* posé avec soin. Paix.

5. Vogüé, n° 8.

Une ligne se lisant de gauche à droite. La troisième et la septième lettre ne sont pas certaines. Celle-là peut être prise pour un פ ou un ק; celle-ci est peut-être une ligature de מ et de ע. Ces doutes nous dispensent de donner l'explication des noms propres.

לשקלן (לשפלן ou) אמע (?)

Fait par Schaqlan (ou Schaflan), (fils de) Ama' (?).

6. Vogüé, n° 9.

Deux lignes, dont la première va de gauche à droite, et la seconde, comprenant deux lettres seulement, prend une direction inverse. La lecture ne présente pas de difficulté.

לספר בן חֿבת בן
מל

Ligne 1. ספר rappelle à la fois le nom talmudique ספרא et la ville de Safar, סְפָר, dans l'Arabie méridionale.

חבת. Cette racine signifie en arabe « s'humilier, faire acte d'humilité », et comme substantif « sol déprimé ».

Ligne 2. מל, c'est peut-être le مال arabe qui signifie « bien, avoir, fortune, richesse ».

Fait par Safar, fils de Khabt, fils de Mâl.

II. SÊS.

« Autour du camp romain de Sês, nous n'avons vu aucune inscription grecque ou latine; nous n'avons trouvé qu'une inscription sabéenne assez fruste, deux monogrammes chrétiens et quelques inscriptions coufiques. »

Les inscriptions arabes, toutes postérieures à Mahomet, commencent, pour la plupart, par la formule ...اللهم اغفر ل « Ô mon Dieu, pardonne à . . . ». Cela a un certain intérêt, car nous retrouverons dans nos inscriptions des formules semblables.

7. Vogüé, n° 10.

Deux lignes posées de manière à former un angle droit, à droite. Ce sont probablement deux inscriptions différentes. La première, horizontale, débute à droite par un ל, mais les cinq lettres qui viennent après prêtent au doute. La seconde, verticale, montre également un ל au sommet, mais la deuxième et la septième lettre paraissent inexactes.

a. לנגער (?לספר?) בנת אהנף

b. לסלם (?) לבב (?)

Inscription *a.* Le premier nom est irrémédiablement corrompu; la restitution indiquée entre paren-

thèses n'est qu'une possibilité éloignée. Le ב de בנת me paraît certain, malgré sa forme insolite.

אהנף, élatif de la racine הנף, qui signifie en arabe « avoir un sourire moqueur, se moquer ».

Inscription *b.* Aucun de ces noms ne peut être considéré comme certain.

a. Fait par . . ., fille de Ahnaf.
b. Fait par Salm (?, fils de) Labab.

III. RIDJM-MARRA.

« Le *Ridjm* qui porte le nom de Marra est situé au sommet d'une petite crête rocheuse qui domine toute la plaine environnante. Il sert aujourd'hui de poste avancé aux tribus du Safa ; des guetteurs cachés dans les pierres accumulées observent l'horizon du côté de la steppe et signalent l'approche des tribus ennemies.

« Les inscriptions sont gravées en partie sur les rochers qui surgissent du sol, en partie sur les blocs amoncelés qui forment le Ridjm ; cette indication ne s'applique pas au n° 29 qui se trouve sur une pierre isolée à soixante pas environ à l'est du Ridjm proprement dit.

« Les n°s 43, 44 et 45 sont gravés sur la même pierre. Les n°s 50 et 51 sont également tracés sur un même bloc.

« Les n°s 19 à 31 ont été reproduits d'après mes copies ; les n°s 32 à 55, d'après celles de M. Waddington. »

8. Vogüé, n°s 19 et 51.

Une ligne allant de droite à gauche et composée de vingt lettres, dont les trois dernières sont superposées au bas, à gauche. Cette inscription a été reproduite deux fois dans le recueil de M. de Vogüé, sous les n°s 19 et 51; la seconde copie est meilleure; elle ne suffit cependant pas pour lever tous les doutes relatifs à la dernière partie de l'inscription.

ח̄
למחרב בנת גזא האה (?) נאנחאלל

מחרב. On trouve un nom arabe, مُحَارِب (I. D. 194); la racine حرب signifie « faire la guerre ».

בנת « fille ». Nous avons déjà supposé ce mot dans le numéro précédent; le נ se conserve comme en arabe.

גזא. Nous lisons ainsi, d'après le n° 51; le n° 19 fait supposer שזא. جَزْء est un ancien nom arabe (I. D. 137, 174).

La lettre qui suit est certainement un ה, puis vient un signe compliqué qui, d'après le n° 19, peut être considéré comme un א et un ה enchevêtrés ensemble, tandis que, d'après le n° 51, il ressemble plutôt à un ח̄, surtout lorsqu'on ne voit dans le trait à droite qu'une écorchure accidentelle. Les autres lettres paraissent aussi cacher quelque incorrection; je m'abstiens, par conséquent, de toute tentative d'interprétation.

Fait par Mouḥarib, fille de Gaza...

9. Vogüé, n° 20.

Une ligne très-fruste. Direction de l'écriture, de droite à gauche.

לחום (לסנום?) בן הב

Le premier mot a l'apparence de חנום ; je crois cependant que la barre qui relie le trait vertical au signe suivant est purement accidentelle, de sorte qu'il y a un ל et un ס. On ferait peut-être mieux de considérer les deux lettres après le ל comme constituant un ח, et comparer חוּם au nom Αὔμος, qu'on trouve dans une inscription grecque de Negran, dans le Ledja méridional (Wetzst. 112).

הב, d'une racine هَبَّ « souffler », ou هَابَ « craindre, redouter ».

Fait par Ḥaoum, fils de Hab.

10. Vogüé, n° 21.

Le *fac-simile* reproduit par M. de Vogüé offre trois lignes; la première me paraît cependant un griffonnage sans valeur. Il y a deux inscriptions indépendantes, se dirigeant l'une et l'autre de gauche à droite. La première a pour cinquième lettre un signe insolite, qui est probablement un ל, un peu cassé. La seconde ligne, tracée par une autre main en lettres plus grandes, montre un espace vide entre les deux premiers caractères et le reste de l'inscription; il y a peut-être un signe effacé.

a. הנלת בן סק

b. ללח בן צבלם

Inscription *a.* יתנלת pour יתנאלת, *dedit dea*, nom analogue aux noms phéniciens יתנבעל, יתנצר, ou, dans l'ordre inverse, בעליתן, צדיתן. La suppression du א de אלת se constate aussi dans le nom palmyrénien שלמלת (Palm. 54).

סק, se compare aisément au hébréo-araméen שַׂק, סַק « sac ».

Inscription *b.* Si la leçon לח est correcte, on la rapprochera sans difficulté de l'hébreu לח « frais, humide, tendre ».

צבלם. Une racine צבל ne se trouve pas en arabe. Peut-être le tracé du צ est-il incorrect, et faut-il lire שבלם. On aurait ainsi un dérivé de la racine شبل « grandir et prospérer ». La dérivation au moyen d'un ם final est très-fréquente dans les langues sémitiques.

a. Fait par Yatanallat, fils de Saq.
b. Fait par Laḥ, fils de Ṣablam (ou Schablam).

11. Vogüé, n° 22.

Deux inscriptions. La première n'a qu'une ligne, se lisant de droite à gauche; la seconde est placée au-dessus des deux dernières lettres de la première. Elle se compose de deux courtes lignes, dont la première, comprenant huit lettres, se dirige de droite à gauche, et la seconde, consistant en deux lettres, suit une direction inverse. La lecture ne présente aucune difficulté.

a. לאחב בן חב בן חנן

b. לחנאל בן ח־

זם

Inscription *a*. אחב, élatif de חבב, الأحبّ est aussi un nom arabe (I. D. 59, 87, 166).

חב est déjà signalé dans le nº 3; même racine que le nom précédent.

חנן est un des plus anciens noms sémitiques; il se joint souvent au nom d'une divinité, comme le בעלחנן, porté par un ancien roi d'Édom (Genèse, XXXVI, 38, 39).

Inscription *b*. חנאל « grâce de Dieu », nom biblique, חֲנַנְאֵל. La prononciation populaire paraît avoir été חֲנֵּאל, puisque la dixième inscription nabatéenne offre la forme חנאל, sans י; ceci est confirmé par la transcription grecque Ἄννηλος (Vogüé, H. nº 1. Waddington, nº 2320).

חזם, nom arabe très-accentué. Ibn Doreid mentionne, parmi les hommes célèbres des Bani ʿAbd el-ʿOuzza, un certain حزام ابن خُوَيْلد. Comme nom de tribu, on trouve بنو حَزْم (I. D. 329). Le verbe حَزَمَ signifie « avoir de la résolution, être ferme et décidé ».

a. Fait par Aḥabb, fils de Ḥabb, fils de Ḥanan.
b. Fait par Ḥannêl, fils de Ḥizâm (ou Ḥazm).

12. Vogüé, nº 23.

Une ligne, tracée avec beaucoup de négligence, se lisant de droite à gauche. Le deuxième signe est certainement un ש; le troisième est un ג ou un ל; le huitième fait hésiter entre ע, מ et פ.

לשלל (? שגל?) בן בענא (?)

La leçon שגל pourrait s'appuyer sur les n[os] 56 à 60 des inscriptions de Palmyre, où se trouve un nom de femme, שגל; la signification par trop sexuelle du mot se concilierait, au besoin, avec les mœurs arabes. Cependant, je préfère de lire שלל. Un nom شليل est donné par Ibn Doreid (302).

בענא. Si la leçon était certaine, on aurait un autre exemple du בַּעֲנָא biblique.

Fait par Schâlil (ou Schagal), fils de Ba'ana.

13. Vogüé, n° 24.

Une ligne allant de droite à gauche. La seizième, la dix-septième, la vingtième et la vingt-cinquième lettre sont quelque peu douteuses; je crois même que la deuxième lettre, qui a la forme d'un ו, vient de l'altération d'un ס par le prolongement abusif du côté oblique, à droite.

למסכאל (למוכאל?) בן מסך בן בוב (?) בן אבח (?)

מסכאל. Je lis ainsi, au lieu de מוכאל, que donne le *fac-simile* de M. de Vogüé; c'est un composé, dont l'élément simple suit immédiatement.

מסך. C'est, sans aucun doute, le représentant du nom qu'on trouve transcrit en caractères grecs *Μάσαχος* (Wetzst. 139). La forme nabatéenne correspondante est משכו (Palm. 124); un diminutif de ce nom était aussi en usage chez les Nabatéens du Haouran, témoin la forme grecque *Μάσεχος* (*ibid.* 200), c'est-à-dire משיכו. La racine משך, مسك, signifie « tirer, saisir ».

כוב. La dernière lettre est fort incertaine.

אבח. La lecture a besoin d'être confirmée. En hébreu, אבחה paraît signifier « terreur ».

Fait par Massakêl, fils de Masak, fils de Boub (?), fils de Abaḥ (?).

14. Vogüé, n° 25.

Une ligne allant de gauche à droite; les deux dernières lettres sont superposées.

לקתו בסם

קתו. En arabe, قتا signifie « bien servir, être bon serviteur ».

בסם. La racine hébréo-araméenne בשם, בסם donne l'idée de « bonne odeur, suavité, douceur »; un nom de femme, בָּשְׂמַת, se rencontre chez les anciens Ismaélites (Genèse, xxxvi, 3). En arabe, بسم signifie « sourire ».

Fait par Qatou (fils de ?) Basam.

15. Vogüé, n° 26.

Deux inscriptions en deux lignes courant de gauche à droite. La seconde inscription consiste en un assemblage de cinq lettres qui n'offrent pas de mot intelligible; c'est peut-être un fragment d'un texte plus long.

a. לודי בן עקב

b. ינבפם

Inscription *a.* ודי dérive de וד (rac. ודד « aimer »), وُدّ « amour », et nom d'un dieu arabe-sabéen.

עקב. On trouve un nom hébreu עַקּוּב ; à Palmyre, on constate les composés בלעקב, עתעקב (Palm. 36 *a*, 66) « gardé par Bêl, par ʿAtha ». Remarquons cependant que la signification de « garder », pour la racine עקב, est propre à l'arabe. Je ne sais que faire des lettres qui forment la seconde ligne.

a. Fait par Waddaï, fils de ʿAqab.

16. Vogüé, nº 27.

Une ligne en demi-cercle, se lisant de gauche à droite. Le ע a deux fois la forme d'un gros point; le ד a au milieu un petit trait à la place du cercle. L'avant-dernière lettre est douteuse.

לעם בן סעד בן בסל

עם, probablement عَمّ « oncle paternel ». En hébreu, où עַם signifie « peuple », on observe les noms עַמִּיאֵל, עַמִּיהוּד, etc.

סעד « bonheur », nom très-fréquent en arabe et en sabéen. Dans les inscriptions palmyréniennes, le nom correspondant est שערו, et, en caractères grecs, Σόαδος (Palm. 24); son diminutif (שעירו) est rendu par Σόαιδος (Wetzst. 10) ou Σόεδος (*Ibid.* 11, 133 *a*; C. I. G. 4576, 4642).

בסל. Cette racine a, en arabe, le sens de « être sévère, menaçant ». On trouve aussi un nom sabéen בסלם.

Fait par ʿAmm, fils de Saʿad, fils de Basal.

17. Vogüé, n° 28.

Deux inscriptions différentes. Celle d'en haut est gravée avec soin; celle d'en bas renferme cinq signes tracés obliquement, et dont le dernier est douteux.

a. לגבאל בן מען בן נכש

b. לאחלי

Inscription *a.* גבאל « dieu est haut », d'après la signification hébraïque de גב; la signification arabe des racines جبّ et جبأ ne convient guère.

מען, la forme simple du nom palmyrénien מעני, transcrit en grec Μαννᾶιος (Palm. 37). Le diminutif de מען (מעין) est transcrit Μόενος (C. I. G. 4576), et celui de מעני (מעיני), Μοίνιος (*ibid.* 4612). معن signifie « couler, être plein de séve », et sert aussi de nom propre (J. D. 165, 275).

נכש, en talmudique « cueillir, arracher », en arabe « vider, creuser ».

Inscription *b.* אחלי, peut-être élatif de حلى « être agréable ». אַחְלַי est aussi un nom biblique (I Chr. II, 31).

a. Fait par Gabbêl, fils de Maᶜan, fils de Nakasch.
b. Fait par Aḥlaï.

18. Vogüé, n° 29.

Deux inscriptions appartenant à différents individus. La première se compose de deux lignes se dirigeant de droite à gauche. L'autre, oblique, se lit

dans le même sens. La deuxième ligne de la première inscription est extrêmement douteuse.

a. לבערת בן קדם פרע־
יוירם (?) עסדבב (?)

b. למלא בן סעב (?)

Inscription *a*. Ligne 1. בערת, leçon plus probable que רעבת. Comparez le nom de femme hébreu בַּעֲרָא (I Chr. VIII, 8).

קדם « antiquité, orient », un des plus anciens noms sémitiques, témoin le phénicien *Cadmus*, auquel est attribuée l'introduction de l'écriture en Grèce. En arabe, on a un nom d'homme قُدَامَة (I. D. 81, 132), et des noms de tribu قدام et قُدَمْ (*ibid.* 250). Il est remarquable que la Bible mentionne קֵדְמָה parmi les enfants d'Ismaël, habitant le désert à l'est de la Palestine.

Suivent évidemment deux verbes, dont le premier seul, רעי, a été constaté au nº 4; celui qui vient après est méconnaissable. Les autres lettres de cette ligne n'offrent pas non plus de mots intelligibles.

Inscription *b*. מלא « plein » est aussi un nom palmyrénien, il est rendu en grec par Μαλῆ (Palm. 7).

סעב, le ע est douteux, n'étant représenté que par un point, lequel vient peut-être d'un accident de la pierre.

a. Fait par Baʿarat, fils de Qadm. [Érige?] avec soin. . .
b. Fait par Malê, fils de Saʿab (?).

19. Vogüé, n° 30.

Quatre petites inscriptions, éparpillées sur la pierre et irrégulièrement tracées, mais se lisant toutes de droite à gauche. Celle du haut finit par un signe qui n'a pas l'apparence d'un caractère. Les deux du milieu donnent un nom chacune. Celle du bas, enfin, se lit sans difficulté.

a. לקדם בן חנא מל

b. למבח

c. לבן־ען

d. לדחן בן רמקת

Inscription *a*. Tous les noms sont connus. Entre חנא et מל, il faut suppléer le mot fils ou supposer que le père du lapicide portait deux noms.

Inscription *b*. מבח. Si la transcription est exacte, elle viendrait d'une racine ובח, où le ו serait supprimé, comme le ו dans מדע (2).

Inscription *c*. בן־ען. Les noms composés avec בן sont très-fréquents dans nos textes. Leurs analogues sont les noms phéniciens et araméens בן־חדש (*Νουμήνιος*), בֶּן־הֲדַד, etc. Nous reviendrons plus loin sur le mot ען; remarquons seulement que la copie permettrait de lire על.

Inscription *d*. דחן, l'hébréo-arabe דֹּחַן, دُخّن « millet, sorgho », ou دُخان « fumée ».

רמקת, arabe رمقة ou رماق « regard furtif, œillade ».

الرَّمَق est le nom d'un poëte arabe de l'époque du paganisme (I. D. 270).

a. Fait par Qadm, fils de Ḥanna, (fils?) de Mal.
b. Fait par Mabbaḥ.
c. Fait par Ben-ʿAn.
d. Fait par Dakhan, fils de Ramaqat.

20. Vogüé, n° 31.

Une ligne, se lisant de droite à gauche. Le troisième et le quatrième signe paraissent être les fragments d'un grand ע.

לבענו בן עבדת

בענו. En admettant la lecture, on serait tenté de comparer בענא du n° 12.

עבדת est aussi un nom phénicien et sabéen. C'est probablement la forme sémitique du nom d'Obodas, porté par plusieurs rois nabatéens.

Fait par Baʿanou, fils de ʿAbdat.

21. Vogüé, nos 32, 42.

Sur la planche 19 de M. de Vogüé, ce texte est reproduit deux fois, sous le n° 32 et le n° 42, et, ce qui est remarquable, avec interversion des lignes. Celles-ci se dirigent de droite à gauche. Je transcris dans l'ordre du n° 32.

a. לשלק בן מרא
b. לחנאל בן סנת

Inscription *a.* שלק, le n° 30 fait supposer שנק. En arabe, شلق signifie « frapper, cingler ».

מרא s'est déjà présenté au n° 1.

Inscription *b*. Les deux noms sont connus.

a. Fait par Schalaq, fils de Mara.
b. Fait par Ḥannêl, fils de Sanat.

22. Vogüé, n° 33.

Une ligne, de droite à gauche. Le sixième signe a certainement perdu un trait, et les deux signes qui viennent après forment un ח- La dernière lettre a l'apparence d'un ס; je crois cependant que c'est un ב mal posé.

לפל בן אחב בן חטב

פל, l'arabe فال «faible, débile».

חטב, une tribu arabe, mentionnée par Ibn Doreid, s'appelle بنو خطاب (160).

Fait par Fal, fils de Aḥabb, fils de Khathab.

23. Vogüé, n° 34.

Une ligne légèrement tracée, de droite à gauche. Le troisième et le dernier signe sont bien des מ, malgré la forme régulière de cette lettre entre א et נ; la constance calligraphique n'était pas la vertu des griffonneurs du désert. Le ב de בן est un simple trait vertical qui se confond avec le ל.

לחמלן בן אמן בן חם

חמלן. La racine חמל «porter» (arabe), ou «supporter, avoir pitié» (hébreu), affectée d'un ן dérivatif. Cette formation est surtout fréquente dans les noms

iduméens transmis dans le xxxvie chapitre de la Genèse, ainsi que dans les noms sabéens. חמלן est aussi un nom phénicien.

אמן. On ne saurait dire si le ן est radical ou seulement formatif, comme dans le nom précédent.

חם. C'est probablement le nom sémitique commun pour « beau-père », et dont on connaît les composés bibliques, חמואל, חמוטל.

Fait par Ḥamlan, fils de Aman, fils de Ḥam.

24. Vogüé, n° 35.

Une ligne très-fruste, de gauche à droite. Le troisième signe est altéré d'une façon méconnaissable, et le reste n'est pas beaucoup plus certain. Voici les lettres qu'on croit distinguer :

לחס··סלורב

25. Vogüé, n° 36.

Une ligne, de droite à gauche. Le ח et le ל sont liés ensemble; le troisième signe représente, à ce que je crois, ב et נ réunis; le ע est très-petit. L'inscription ne commence pas par ל.

תל בן עמו (עמס?) בן אאסד

תל « monceau », racine תלל.

עמו. Il faut peut-être lire עמס, lequel est un nom hébréo-phénicien.

אאסד, élatif de אסד = أسد « faire du bruit, rugir comme un lion ». On voit, par cet exemple, que le א

radical n'est pas élidé devant un autre א, comme cela a lieu en arabe.

Fait par Tel, fils de ʿAmou (ʿAmôs), fils de A'sad.

26. Vogüé, nº 37.

Deux lignes, commençant à gauche et se continuant dans un sens inverse. Le quatrième signe, en apparence un ב, est probablement un ר ou ס.

לחֿפרת (לחֿפסת?)

בן נבי

חפרת = خُفْرَة « protecteur, protégé »; la leçon חֿפסת semble moins probable.

נבי = نَبِي, נָבִיא « prophète »; on pourrait aussi lire נרי, et comparer le nom hébreu נֵרִי.

Fait par Khoufrat, fils de Nabi.

27. Vogüé, nº 38.

Une ligne commençant à droite. Les ו y sont couchés, tandis que le ש a été placé debout.

לסוע בן חדבת בן בועת

סוע. Comparez le nom hébreu שׁוּעַ.

חדבת. La racine حَدِبَ signifie « être protubérant, être bombé ou bossu ».

בועת. Comparez l'arabe بوع « brasse », ou bien le talmudique בּוּעָה « pustule, bouton ».

Fait par Souʿ, fils de Ḥadabat, fils de Bouʿat.

28. Vogüé, n° 39.

Sept lettres, dont les trois premières seules certaines; de droite à gauche.

למלך שלל?

Le ך est très-douteux. Le nom מלך se présente assez souvent dans nos inscriptions.

שלל. Nous avons supposé ce nom au n° 12.

Fait par Malik, fils de Schalil.

29. Vogüé, n° 40.

Une ligne, de droite à gauche. Remarquer la dimension énorme du ע et le long trait à gauche, qui ne paraît pas être un ל. A droite se voient cinq lettres inclinées qui n'ont aucun sens.

לערמאל חבב

עיפדף

ערמאל. A comparer le nom arabe عرمان (I. D. 287); pour la signification, l'hébreu עָרְמָה « finesse, intelligence », fournit un sens convenable.

חבב. C'est la forme masculine du nom חבבת, que nous avons trouvé au n° 3.

Fait par ʿOrmèl, (fils de) Ḥabab.

30. Vogüé, n° 41.

Une ligne inachevée, de droite à gauche. Les caractères sont très-distincts.

לפקמאל בן ק...

פקמאל. Le premier élément vient de la racine فَقِمَ « avoir de la présence d'esprit, savoir l'emporter sur », le nom signifie, par conséquent, « intelligence supérieure de Dieu », et est ainsi synonyme de ערמאל. On peut ainsi traduire פקמאל par « bouche de Dieu », de فُقْم « bouche ». Ibn Doreid mentionne une tribu du nom de بنو فقيم (150).

Fait par Fouqoumèl, fils de...

31. Vogüé, n° 43.

Une ligne, de droite à gauche. Malgré son énorme hauteur, la deuxième lettre est certainement un ע:

לערם בן סעד בן קדם

ערם est le premier élément du nom ערמאל, dont nous avons discuté la signification au n° 29. Les autres noms sont connus.

Fait par ʿAram, fils de Saʿd, fils de Qadm.

32. Vogüé, n° 44.

Une ligne, de droite à gauche. A remarquer la forme singulière du premier ד, qui s'approche du י.

לקדם בן סך בן בן־קדם בן צעאל

סך, de la racine סכך, qui signifie « couvrir », en hébreu, et « obstruer, fermer », en arabe.

בן־קדם, composé analogue à בן־עז du n° 19.

צעאל. Le premier élément se compare convenablement à l'arabe صغى « se pencher, prêter l'oreille ».

Fait par Qadm, fils de Sak, fils de Ben-Qaḍm, fils de Sa'êl.

33. Vogüé, n° 45.

Une ligne, de droite à gauche. Bien que très-petite, la quatrième lettre ne peut être qu'un ר.

למכר בן סך בן בן־קדם

מכר rappelle le nom hébreu מָכִיר. Les auteurs des n°s 32 et 33 étaient frères.

Fait par Makar, fils de Sak, fils de Ben-Qadm.

34. Vogüé, n° 46.

Deux inscriptions, se lisant de droite à gauche. Le מ est d'une grandeur énorme dans la deuxième inscription.

a. לצרב בן אאב בן אופד

b. למעד בן עמן

צרב, nom très-fréquent dans nos inscriptions. Il paraît correspondre au nom de الضرب, que la légende arabe attribue à un ancien chef des Arabes, d'origine amalécite, qui régnait à Palmyre. Ces traditions, d'ordinaire sans valeur historique, ont néanmoins conservé des noms propres réels des temps antéislamiques.

Inscription *a.* אאב, terme analogue à אחב. La racine أَبّ signifie « remuer, regretter, se disposer à ».

אופד, élatif de وفد « revenir, arriver, aller en ambassade ».

Inscription *b*. מעד, c'est le même nom que le fameux معد, fils de ʿAdnân, qui passe pour l'ancêtre des Arabes ismaélites.

עמן, autre dérivé de עם; il rappelle les bibliques, fils d'Ammon (בני עמון), comme aussi, peut-être, la côte d'Omân (عُمان), baignée par le golfe Persique.

a. Fait par Ṣarib, fils de Aabb, fils de Aoufad.
b. Fait par Maʿd, fils de ʿAmman.

35. Vogüé, nº 47.

Deux inscriptions, se dirigeant de droite à gauche. Celle du bas est entourée d'un cartouche et rédigée dans un caractère plus petit que l'autre.

a. לאסאל בן מעד בן עמן בן נס

b. למברק בן טמחת

Inscription *a*. אסאל. Le premier élément, אס, forme à lui seul un nom propre. Voyez plus loin, au nº 113.

נס. On hésite pour la comparaison entre l'hébreu נֵס « bannière, drapeau », et l'arabe ناسّ « altéré, desséché ».

Inscription *b*. מברק « éclatant ». Comparez les noms hébreu et arabe, בָּרָק, بارق (I. D. 252).

טמחת, de la racine طمح « lever les yeux, briguer ». Comparez les noms arabes الطماح, ابو الطمحان (I. D.

317), et le nom de tribu بنو الطمح (*ibid.* 317-318).

a. Fait par Asèl, fils de Maᶜd, fils de ᶜAmman, fils de Nas.
b. Fait par Moubariq, fils de Thambat.

36. Vogüé, n° 48.

Une ligne martelée, de droite à gauche. La lecture n'est pas douteuse; on n'en peut pas dire autant de la séparation des mots.

לקמעא שוען

קמעא, d'après la forme, identique au mot talmudique קמעא « mesure restreinte, peu ». En arabe, قمع signifie « taper, cogner, trier ».

שוען, de شوع « avoir peu de cheveux sur la tête », l'adjection signifie probablement « chauve ».

Fait par Qamᶜâ (fils de) Schaouᶜan.

37. Vogüé, n° 49.

Une ligne martelée, de gauche à droite. Le ב du second בן a un trait de trop; le נ et le ל ont presque la même hauteur.

לחנאל בן פחש בן חבאל

פחש, de la racine فحش « être laid, vilain ».
חבאל « amour de Dieu ».

Fait par Ḥannêl, fils de Faḥasch, fils de Ḥabbêl.

38. Vogüé, n° 50.

Trois lignes, remontant en spirales et dans un sens

alternant, en commençant à droite. La séparation des mots n'est pas facile, bien qu'il y ait peu de doute sur la valeur des lettres.

לעמבר

מקלערקלאמעשי

תחב

Je n'ai rien à proposer sur l'interprétation de cette inscription. Le premier ל de la deuxième ligne n'est pas certain.

39. Vogüé, n° 52.

Deux inscriptions allant de droite à gauche. La première a deux lignes, la seconde n'en a qu'une. La première ligne de la première inscription est tracée obliquement à droite des deux autres lignes. Écriture très-lisible.

a. לקדם בן אסלם בן לבד

בן עקל בן אעבי בן חו בן בנת

b. לסך בן בן־סך בן בן־קדם

Inscription *a*, ligne 1. אסלם, élatif de סלם « être sain et sauf »; c'est aussi un nom arabe (I. D. 281).

לבד, nous avons là l'ancien nom arabe لَبِيد (I. D. *ibid.* 71, 144, 274, 286). Labîd est aussi le nom d'un chef des tribus alliées de Salîḥ et de Qodhâʿa qui émigrèrent dans la Syrie orientale (Wetzstein, *Reisebericht*, 136, note). La racine לבד signifie « se blottir, se coller contre ».

Ligne 2. עקל, probablement l'arabe عاقل « intelligent, raisonnable, sensé ». Comparez cependant les noms arabes عِقال et عُقيل (I. D. 146, 182).

אעבי, élatif de عبا « avoir le teint éclatant, être beau ».

חו. Le trait gauche du ו est faiblement indiqué, la racine حوى signifie « réunir, contenir ». En hébreu, חוה veut dire « annoncer ».

Un nom arabe حوى est mentionné par Ibn Doreid (148).

בנת se trouve aussi dans une inscription grecque d'Edreʿât, sous la forme Βάναθος (Wetzstein, 99).

Inscription *b*. בן־סך, formé de סך (32-33) à l'aide de בן. Voy. n° 19.

a. Fait par Qadm, fils de Aslam, fils de Labîd, fils de ʿAqal, fils de Aʿabaï, fils de Ḥou, fils de Banat.
b. Fait par Sak, fils de Ben-Sak, fils de Ben-Qadm.

40. Vogüé, n° 53.

Trois inscriptions, de droite à gauche; les deux dernières sont placées sur le même plan. Les trois derniers signes de la première inscription sont très-faiblement indiqués; on les rétablit toutefois avec certitude.

a. לקמר בן עלץ בן קרם בן [ס]לם

b. לעדי בן ען

c. עם בן סלם

Inscription *a*. קמר, comparez l'arabe قَمَر « lune ».

Ibn Doreid mentionne un rameau des Khouzaa ayant nom بنو قمير «fils de la petite lune» (276).

עלץ, la racine signifie en hébreu «se réjouir», et en arabe «s'incommoder». Le nom nabatéen עלצת (*Z. D. M. G.* XIV, 403) vient de la même racine. Ces deux formes sont écrites très-exactement Ἄλεσος et Ἀλάσατος dans les inscriptions grecques du Haouran (Wetzst. 180, 59).

קרם, prononcé avec deux *a*, قَرَم signifie «désir ardent». L'élatif أَقْرَم sert de nom propre (I. D. 276).

סלם, ce nom revient dans l'inscription *c;* la prononciation des voyelles est peu certaine, comparez cependant le nom palmyrénien שלמא transcrit en grec Σάλμης (Palm. 27).

Inscription *b.* עדי est aussi un nom arabe très-fréquent; il est transcrit en grec Ἄδειος (C. I. G. 4560).

ען, nous avons déjà supposé ce nom au n° 119; on constate, pour la première fois, la forme masculine de l'ancien nom chananéen עֲנָה (Genèse, xxvi, 2), ou comme nom de ville עֲנָת ou עֲנוֹת. On sait que la déesse phénicienne ענת, l'Anata des hiéroglyphes, est identifiée avec Ἀθηνᾶ ou Minerve, mais le parèdre masculin de cette déesse n'a été trouvé jusqu'à ce jour que dans le nom divin עֲנַמֶּלֶךְ (I Rois, xvii, 31); la constatation de la forme isolée ען est donc très-importante. Le nom composé בן־ען est ainsi parfaitement analogue au biblique בֶּן־הדד, dont le second élément est un nom de dieu.

עם, le même nom qu'au n° 16.

a. Fait par Qamar, fils de ʿAlaṣ, fils de Qarim, fils de Salm.

b. Fait par ʿAdaï, fils de ʿAn.

c. Fait par ʿAm, fils de Salm.

41. Vogüé, n° 54.

Une petite ligne, de droite à gauche; la deuxième et la huitième lettre sont douteuses.

לשא בן כמי (כמד ?)

שא, probablement identique au nom divin שא qui forme beaucoup de noms propres à Palmyre et dans le Haouran, tels que אלהשא, תימשא (Palm. 34), etc. Les Sémites ne se faisaient pas scrupule de porter les noms de leurs dieux, les exemples abondent; j'ai cité plus haut הֲדַד, עֲנָה, auxquels on peut ajouter גָּד, רִמּוֹן, בעל (sur une monnaie de Chypre), Ἄσταρτος (chez Josèphe), etc.

כמי, l'aspect du fac-simile fait plutôt croire à la forme כמד.

Fait par Scha, fils de Kamaï (ou Kamad).

42. Vogüé, n° 55.

Une ligne très-fruste. Les trois premières lettres commencent à droite de bas en haut; le second signe, qui a la forme d'une petite barre, me paraît mis de trop. Puis viennent trois lettres lisibles suivies d'un

signe compliqué et méconnaissable, enfin un ע ou un מ et les lettres רא.

ללעאמן... ערא (מרא?)

לעאמן, j'ai discuté ce nom au n° 2.

Fait par Laʿaman...

III. ODESSYEH.

« Le nom d'Odessyeh désigne, à proprement parler, un point situé sur le bord du Rohébé et où se trouvent des ruines grossières; on y distingue une petite tour, quelques enceintes en pierres sèches. Tout autour de ces restes, on voit les traces d'une exploitation de pierre : des éclats, des blocs équarris, des dalles inachevées jonchent le sol; la tradition veut que ce lieu soit la carrière qui a fourni les matériaux du château de Kharbet el-Beïda.

« A Odessyeh même, il n'y a pas d'inscriptions; mais dans un rayon assez court autour de ce point plusieurs Ridjm sans nom en sont couverts.

« Nous avons exploré quatre de ces Ridjm; ils nous ont fourni les textes réunis sur les planches 21, 22, 23 et 24.

« Les textes réunis sur les planches 21 et 22, ainsi que les nos 116 et 124 de la planche 24, sont reproduits d'après mes copies; ceux de la planche 23 tout entière et les nos 125 à 130, d'après celles de M. Waddington ».

43. Vogüé, n° 56.

Une ligne gravée ou plutôt martelée verticalement

sur la pierre, de droite à gauche. Le mot ע a la forme d'un point et les בן sont renversés.

לנעם בז חמלת

נעם « bon, agréable », rentre souvent dans la composition des noms hébréo-phéniciens; exemples נַעֲמָה, אֲבִינֹעַם, נעמתפעם, נעמגדא, etc. Comparez aussi le nom arabe نعام (I. D. 284).

חמלת, de la même racine que חמלן (23). La légende arabe connaît un chef salihide du nom de جمالة (Wetzst. Rb. 136, note).

Fait par Na'm, fils de Ḥamalat.

44. Vogüé, n° 57.

Un seul nom martelé sur la même pierre que l'inscription précédente. On lit לעדד « fait par ʿAdad ».

45. Vogüé, n° 58.

Une ligne martelée, de droite à gauche. Il est douteux que les deux signes qui suivent le ל initial doivent se lire נס ou ח. Les lettres ב et מ sont couchées; au-dessus du מ se voit un ל. Ces circonstances rendent la lecture peu certaine.

לנסר (לחר?) בן מליו

נסר ou חר, les deux formes sont possibles, mais laquelle est la plus authentique?

מליו, si la lecture est exacte, ce serait un dérivé de מלא (18).

Fait par Nasr (ou Ḥar), fils de Malaïou.

46. Vogüé, n° 59.

Une ligne martelée, de droite à gauche. Les quatre avant-dernières lettres sont très-déformées.

לאופד בן חי

Ces deux noms sont déjà connus.

Fait par Aoufad, fils de Ḥaï.

47. Vogüé, n° 60.

Une ligne martelée, de droite à gauche. Le sixième signe paraît être un ה et un פ liés ensemble.

לכן בנת פחלת (?)

כן, revient plus loin comme nom d'homme.

פחלת, la lecture n'est pas tout à fait certaine. Comparez فَحْل «mâle, viril, énergique».

Fait par Kan, fille de Faḥlat.

48. Vogüé, n° 61.

Deux inscriptions martelées, de gauche à droite. Le ע a la forme d'un point.

a. לאבא

b. ליעלי בן בן־נשל

Inscription *a.* אבא «père», nom araméen très-fréquent; plusieurs docteurs du Talmud portaient ce nom.

Inscription *b.* יעלי dérive, soit de יעל «daim», soit de la racine עלי «monter, s'élever». La première

étymologie est plus probable, car on trouve en Babylonie un nom de femme ילתא = יעלתא « biche ». Le nom יעלי figure aussi dans les inscriptions sinaïtiques.

בן־נשל, formé de נשל avec l'adjonction de בן. La racine נשל signifie en arabe « tirer, extraire », et en hébreu « se dépouiller, tomber, descendre ». Dans une inscription grecque d'El-Mesennef se trouve le nom propre Νάσλος (C. I. G. 4561) qui n'est pas autre chose que le נשל de notre texte.

a. Fait par Abba.
b. Fait par Ia'alaï, fils de Ben-Naschl.

49. Vogüé, n° 62.

La lecture de cette inscription est très-incertaine. En haut on reconnaît לננב דש?או, puis entre le ב et le ד sont tracées presque verticalement les lettres ב?תמו.

50. Vogüé, n° 63.

Trois lettres ל, ק et מ; c'est évidemment, ainsi que l'a remarqué M. de Vogüé, une inscription inachevée.

51. Vogüé, n° 64.

Une ligne martelée, de gauche à droite. L'inscription ne commence pas par ל.

תבן בן בבל

תבן, c'est l'hébréo-arabe תֶּבֶן, تِبْن « paille »; le nom biblique תִּבְנִי vient de la même racine. Il se peut

encore que le nom du roi de Sidon, תבנת, père d'Eschmounazar, ne soit que la forme féminine de תבן. La prononciation de ce nom était *Teban*, témoin la transcription grecque Θεϐάνης (C. I. G. n° 4605).

בבל, nul doute que ce ne soit le nom de Babylone, en hébreu בָּבֶל; la transformation de noms de ville en noms d'homme se constate aussi chez les Hébreux, exemples : חֶבְרוֹן, שְׁכֶם, עֶפְרוֹן, גִּלְעָד. Un nom בבולאזוה «Babel protége» se trouve dans une inscription de Palmyre (103), et on est tenté de croire qu'il s'agit d'une divinité éponyme de l'ancienne capitale de la Chaldée. En tout cas, la conservation de ce nom à Palmyre et au Safa atteste qu'il existait des rapports fréquents et intimes entre les peuplades du désert et les contrées du bas Euphrate.

Teban, fils de Babil.

52. Vogüé, n° 65.

Deux inscriptions, de droite à gauche. Écriture très-grêle. La seconde ligne de l'inscription *a* descend de gauche à droite, tandis que la seconde ligne de l'inscription *b* remonte dans un sens inverse. Les lettres douteuses seront discutées plus bas.

a. למחרב בן חנן [בן] מלחן בן חנן ב[ן] צוות (?)
פפעם [ע]ל אחי שעלן (?)

b. לגבאל בן חנן בן מלחן לנלל (?)
עמדת (?)

Inscription *a.* מחרב «guerrier», c'est le nom arabe محارب (I. D. 194).

Le mot בן est écrit d'une manière insolite.

מלחן, dérivé de מלח; voy. n° 1.

צוות. Les lettres sont très-distinctes, j'incline toutefois à penser qu'il y a confusion de lettres similaires et que la forme authentique est שגית comme au n° 203.

אחי, le suffixe est ici י; est-ce encore une incorrection due à la ressemblance entre י et ו?

שעלן. C'est ainsi qu'on lit clairement sur le facsimile, je soupçonne néanmoins que la seconde lettre a perdu son trait vertical, et qu'en conséquence le nom était שקלן comme au n° 6.

Inscription *b*. גבאל, le texte porte ובאל; je suppose une confusion entre ג et ו. Le nom גבאל figure déjà au n° 17.

Les deux mots qui terminent l'inscription sont trop peu certains pour qu'on se hasarde à les expliquer.

a. Fait par Mouḥârib, fils de Ḥanan, fils de Malḥan, fils de Ḥanan, fils de Ṣawout (? Schagiat ?). Élevé en mémoire de son frère Schaʿalan (? Schaqlan ?).

b. Fait par Gabêl, fils de Ḥanan, fils de Malḥan...

53. Vogüé, n° 66.

« Ce numéro est écrit verticalement; cette circonstance, jointe à la présence d'une figure humaine debout, indique le véritable sens de l'écriture. »

Il y a deux inscriptions en caractères martelés. La première forme un demi-cercle, allant de droite à

gauche. L'autre, parfaitement verticale, se termine par deux lettres jointes horizontalement à gauche.

a. להו בן סדל בן עלום בן קטען

b. למתן בן אסוי

Inscription *a*. הו. Dans la copie de M. de Vogüé, il y a un point entre le ל et le ה, c'est probablement un accident de la pierre, car un nom, עהו, n'est pas admissible. הו revient plusieurs fois dans nos textes. Comparez l'arabe هُوّ « ouverture, fenêtre », mot dont le synonyme araméen בבא est un nom propre rabbinique.

סדל se rapproche facilement de l'arabe سِدْل ou سديل « rideau, manteau, voile », lequel n'est peut-être que l'hébreu סָדִין.

עלום. La racine עלם signifie, en hébreu, « être caché, inconnu », et en arabe, au contraire, « être évident, connu ». Le sens qu'avait cette racine dans l'idiome du Safa ne peut pas se déterminer pour le moment; mais la forme עלום nous apprend que le participe actif n'était ni פעיל, comme en araméen, ni مَفْعُول, comme en arabe, mais פעול, comme en hébreu et en éthiopien.

קטען dérive de קטע « couper, tailler »; à comparer le nom arabe قطيعة (I. D. 169). Le ט a perdu sa barre transversale dans la copie de M. de Vogüé.

Inscription *b*. מתן. Le ן a été abusivement allongé par le lapicide. מתן « don » est un nom fréquent chez

les Hébreux et les Phéniciens; la racine נתן, avec le sens de « donner », n'est employée ni en araméen, ni en arabe.

אסוי, élatif de סוי, سوى, en hébreu שוה « valoir, être l'égal de ».

a. Fait par Hou, fils de Sidl, fils de ʿAloum, fils de Qithʿan.
b. Fait par Mattan, fils de Aswaï.

54. Vogüé, nº 67.

Deux fragments d'inscriptions, le premier en caractères fins, le second en gros caractères. Le sens de l'écriture est de gauche à droite.

a. לאהנת בן ב…
b. …ל בן חמלת

Les noms propres complets sont connus par les textes précédents.

a. Fait par Ahnat, fils de B...
b. [Fait par] ...l, fils de Ḥamalat.

55. Vogüé, nº 68.

Une inscription martelée, de gauche à droite. On y distingue le groupe de lettres לחנאנלבבנו, dont le nom חנא est seul certain.

56. Vogüé, nº 69.

Une inscription renfermant dix signes, dont sept martelés et trois gravés; direction de l'écriture de gauche à droite.

לסנאו בן לקט

סנאו. Comparez le nom hébreu הַסְּנָאָה, il dérive de סְנֶה « buisson, épine », dont le synonyme הַקּוֹץ est également un nom propre.

לקט. Cette racine signifie « cueillir, ramasser ». Comparez le nom arabe لقيط (I. D. 104, 144, 293).

Fait par Sanaou, fils de Laqath.

57. Vogüé, n° 70.

Une inscription martelée, se lisant de gauche à droite. Le ר a, au lieu du rond, une petite barre détachée du trait vertical.

לסן בן דל

סן est peut-être identique à سِنّ, שֵׁן « dent »; cependant, la comparaison avec le nom de la localité biblique סִין, ou encore avec le dieu sémitique de la lune, סִין, est plus probable.

דל. A rapprocher de l'hébreu דַּל ou דֶּלֶת « porte ». Comparez, outre le nom rabbinique בבא (voyez au n° 53), le nom phénicien פתחא et פתח.

Fait par Sin, fils de Dal.

57. Vogüé, n° 71.

Une inscription martelée, de gauche à droite. Le premier ח est fait avec deux signes; le second est mis debout. Les lettres ל et ן ne se distinguent pas facilement.

לחבאל בן חלב

חלב. Je préfère cette leçon à celle de חנב qui est

strictement possible. C'est le nom qu'on a transcrit par Ἄλεϐος dans une inscription grecque trouvée à ʿAnz, au sud de Salkhat (Wetzst. nº 73). חלב signifie, suivant les points-voyelles, « lait » ou « graisse ».

Fait par Ḥabêl, fils de Ḥalab.

58. Vogüé, nº 72.

Une inscription martelée, de gauche à droite. La troisième lettre, qui est probablement un נ, a un trait de trop au bout droit de sa barre transversale.

לפני בן שתן

פני. La racine فجي signifie « être écarté »; on peut aussi dériver פני de פג, فجّ « fruit vert », mot qui forme le nom de Βητφαγῆ = בית פגי « maison des fruits verts », localité voisine de Jérusalem.

שתן est peut-être contracté de שתון ou שתאן « appartenant à l'hiver », de شتا, héb. סְתָו « hiver ».

Fait par Faggaï, fils de Schitan.

59. Vogüé, nº 73.

Une inscription en caractères grêles, renfermée dans un cadre, et se dirigeant de gauche à droite. Au haut et au bas du cadre, on voit un certain nombre de traits.

לפור בן צל בן ל[ע]אמן

פור est le second élément du nom אלפור. Voyez au nº 1.

צל « ombre », forme masculine du nom de femme biblique צִלָּה (Genèse, IV, 19).

לעאמן, nom connu. Le ע n'est pas visible sur la copie.

Fait par Four, fils de Ṣill, fils de Laʿaman.

60. Vogüé, nº 74.

Une inscription martelée, se lisant dans le même sens que la précédente. La seconde lettre, malgré sa courbure et sa grande hauteur, semble être un ל.

ללמגן בן נעמן

למגן vient sans doute de لجّ « goûter, prendre un peu de nourriture ».

נעמן « agréable », nom biblique d'un général araméen (II Rois, v, 1). Plusieurs rois de Ghassan et de Hira se nommaient نُعْمَان. Une inscription grecque, trouvée à ʿAqraba (Wetzst. nº 178), offre le nom de Ναάμων, qui répond probablement à נעמו, et dont on constate un diminutif, Νάεμος (*ibid.* nº 177). On peut en conclure que le נ était prononcé avec *a*, et non pas avec *ou*, comme en arabe.

Fait par Lamagan, fils de Naʿaman.

61. Vogüé, nº 75.

Une inscription martelée et inachevée. Même sens.

לאהנת בן א...

Fait par Aḥnat, fils de A...

62. Vogüé, nº 76.

L'inscription, gravée en caractères fins, commence à droite, descend en demi-cercle vers le côté opposé,

puis remonte en ligne droite dans le premier sens. On y remarque plusieurs lettres douteuses.

לאנד בן בומת בן מתן
בן חני בן מסך בן צרל (?צרד)]
בן גלמת בן עבל

Ligne 1. אנד ne peut être que l'élatif de נדד « errer, s'enfuir, se sauver ».

בומת. Comparez l'hébreu בָּמָה « haut lieu, stèle ».

Ligne 2. חני, autre dérivé du verbe חנן « être gracieux ».

צרל. C'est ainsi que porte le texte; il se peut pourtant que le lapicide ait oublié de graver le rond du trait vertical qui devait être un ד. صَرِدَ signifie « être sensible au froid » et « traverser la cible »; une tribu arabe s'appelle بنو الصارد (I. D. 176).

Ligne 3. גלמת. Le texte porte נלמת, qui est une forme impossible; ma correction suppose que la forme du נ est due à la perte de la petite barre supérieure. Comparez l'hébreu גלם « enveloppe, masse, corps », et l'araméen גלימא « habit, vêtement ».

עבל. Comparez عَبْل ou عبيل « gros, charnu, dodu », racine de laquelle vient aussi le nom de montagne עֵיבָל.

Fait par Anadd, fils de Boumat, fils de Mattan, fils de Ḥannaï, fils de Masak, fils de Ṣarid, fils de Galmat, fils de ʿAbal.

63. Vogüé, n° 77.

Une inscription en caractères grêles; même sens. Ce texte est précédé des lettres לח̄, suivies de plusieurs traits. Les deux dernières lettres sont superposées à la fin de la ligne.

לח̄רב משיר בן סרע (?)

ח̄רב semble devoir être rapproché plutôt de خَرْب ou خُرْب « trou, orifice », que de خُرّوب « caroube, caroubier ».

משיר est difficilement le mot arabe مُشِير « conseiller ».

סרע. Comparez l'arabe سَرِيع « prompt, rapide »; un nom סרעם se trouve chez les Sabéens. Cependant le ע n'est pas tout à fait certain.

Fait par Kharb Mouschir (?), fils de Sariʿ.

64. Vogüé, n° 78.

Ce numéro comprend plusieurs noms, martelés très-négligemment; même sens. La lecture est fort incertaine.

a. לרקז

b. לשגלבת (ou לשזבת)

c. לערב

d. ל[בן?] ־דה̄ן בן קרם

רקז signifie « battre, agiter ».

ערב. C'est le nom national des Arabes; il paraît

signifier « habitant de la plaine ». Les noms qui figurent dans *d* sont connus.

a. Fait par Raqaz.
b. Fait par Schazbat (?).
c. Fait par ʿArab.
d. Fait par Ben-Dakhan (?), fils de Qaram.

65. Vogüé, nº 79.

Inscription gravée verticalement, en caractères hauts et fins. A gauche, on voit la figure d'un chameau.

לחֿאל בן קמאת

חֿאל est contracté de אחֿאל « frère de Dieu »; c'est l'hébreu חִיאֵל et le phénicien חאלן.

קמאת, nom formé de قَمَأَ « engraisser dans les pâturages ».

Fait par Kh'êl, fils de Qama'at.

66. Vogüé, nº 80.

Inscription martelée et inachevée. Elle commence à droite, descend ensuite tout verticalement et se dirige vers la gauche. Le second nom est indistinct.

לאסלם בן (?) עבדחנן (?)
פפעם על (?) ל (?)

Fait par Aslam, fils (?) de ʿAbdḥanan (?). Voué à la mémoire de...

67. Vogüé, nº 81.

Inscription produite au moyen du martelage. Elle se dirige de gauche à droite. Ce numéro et le numéro suivant sont sur la même pierre.

לסעד בן נצעאל בן ועד

נצעאל « pureté de Dieu », de نصع « être d'une teinte pure et claire ».

ועד est l'arabe وعد « promettre, donner l'assurance ».

Fait par Sa'd, fils de Naṣ'êl, fils de Wa'd.

68. Vogüé, n° 82.

Inscription presque verticale, en deux lignes. Au bas se trouvent plusieurs chameaux, grossièrement dessinés.

לשא בן קשמא ב-
ן לו

שא, le même nom que celui que nous avons discuté au n° 41.

קשמא ou קצמא rappelle involontairement le nom rabbinique קִסְמָא. On peut comparer les racines arabes قسم, قشم ou قصم.

לו. Comparez l'arabe لوى « tordre, courber, contourner ».

Fait par Scha, fils de Qaschma, fils de Laou.

69. Vogüé, n° 83.

Une ligne martelée, de droite à gauche. Beaucoup de lettres présentent des formes indécises. Les numéros 83 et 84 de M. de Vogüé forment un seul ensemble.

לצקב בן ועעת ודב

צקב. Cette racine a, dans le sens actif, la signification de « frapper, exhausser, dresser ».

Les autres noms sont trop peu certains pour être expliqués.

Fait par Ṣaqab, fils de Wᶜaᶜat (?), Wadab (?).

70. Vogüé, nº 84.

Inscription en caractères grêles, disposée de haut en bas, en penchant vers le côté droit. Cette ligne est précédée d'une croix ansée, d'un ו et d'un gros point, produits par le martelage. Plusieurs lettres sont douteuses.

לושכת בן ומע העפם ווחבב

Dans ce numéro, il n'y a de certain que le premier nom, qui vient de وشك « être prompt, expéditif ». Au lieu de ומע, on doit peut-être lire נמע, nom comparable à l'arabe بنو جماعة (I. D. 171) et à l'hébreu אָסָף et קֹהֶלֶת. Pour les autres expressions, je suis tenté, en supposant la confusion de ר avec ם, et de א avec ו, de lire העפר לאחבב. Le premier mot serait la quatrième forme du verbe עפר = غفر « pardonner une faute », tandis que אחבב serait un pluriel interne, identique à l'arabe أَحْبَاب « ami », ou bien un nom propre comme celui qui figure au nº 74; mais je ne propose ces corrections que sous toutes réserves.

Fait par Waschkat, fils de Wammaᶜ. Il a fait une œuvre propitiatoire pour (ses) amis (? pour Aḥbab ?).

71. Vogüé, nº 85.

Une ligne en gros caractères, se lisant de gauche

à droite. La seconde lettre doit être un ש, malgré son apparence de צ.

לשא בן חמית

שא. On serait porté à lire צל, si la seconde lettre ne montrait pas les petits appendices caractéristiques du א.

חמית. Je transcris ainsi, au lieu de סלמית, parce que, dans le numéro 76, le ח est écrit par un seul signe. La racine חמי, حمى «défendre, protéger», a donné aussi bien le nom de ville syrien חֲמָת (= Épiphanie?) et le nom d'homme arabe حُمَيَّة (I. D. 245). Un nom Χαμιάτη se trouve dans le *Corpus inscr. gr.* sous le n° 4620; la transcription de ח par X se constate aussi dans Χαμράτη = חמרת (Vogüé, Haouran, n° 1).

Fait par Scha, fils de Ḥamiat.

72. Vogüé, n° 86.

L'inscription, gravée en caractères fins, commence à droite et remonte, en s'arrondissant, dans le sens opposé. Deux fois, le petit trait du נ se joint au ב dans le mot בן. La première lettre du second nom paraît être un ג tracé d'une façon abusive.

סחן בן גדראל בן חני בן
שלל בן אופד בן חי (חג ?) בן עמל (עמן ?)

סחן, cette racine signifie en arabe «briser, polir, brunir»; le nom rappelle involontairement le vieux סיחן, roi des Émorites.

גדראל «clôture de Dieu». La copie de M. de Vogüé permettrait de lire כרבאל, כדראל, כיבאל, כיראל, גדבאל, גיבאל, mais la leçon גדראל paraît plus vraisemblable. C'est de la racine גדר que vient aussi le nom arabe جُدْرَة mentionné par Ibn Doreid (301, 317). Le nom Γαδράτη se lit dans une inscription grecque de Dâmâ dans le Ledja (W. nº 118).

חי. Le י a un trait de trop, toutefois la leçon חי me semble préférable à חג.

Je préfère également la leçon עמן qui offre un nom connu, bien qu'on puisse strictement lire עמל avec ל.

Fait par Saḥan, fils de Gadrêl, fils de Ḥannaï, fils de Schalal, fils de Aoufid, fils de Ḥaï, fils de ʿAmman.

73. Vogüé, nº 87.

Deux inscriptions en gros caractères, occupant une position verticale. Il n'y a de douteux que le dernier signe de la seconde inscription, qui peut être un נ, un ל ou bien un ר.

a. לעץ בן ישעת

b. לאסמר (לאסמן? לאסמל?)

Inscription *a.* עץ est sans doute l'hébreu עֵץ «arbre, bois», lequel se retrouve en sabéen et en éthiopien, mais non pas en arabe.

ישעת se compare aisément avec l'hébreu יְשׁוּעָה «aide, secours, victoire», qui est aussi un nom propre.

Inscription *b.* אסמר, élatif de سَمِرَ «être brun,

brunâtre, avoir une couleur noirâtre». Les leçons indiquées entre parenthèses sont beaucoup moins probables.

a. Fait par Eṣ, fils de Iascheʿat.

b. Fait par Asmar.

74. Vogüé, n° 88.

Une ligne martelée se lisant de droite à gauche; le ב et le ר se distinguent à peine.

לֹאחבב (לֹאחרר ?) בן רבן

אחבב, la leçon אחרר se présente de prime abord à l'esprit, cependant la forme אחבב semble s'accorder mieux avec l'aspect des caractères dans le n° 70, où nous avons supposé ce nom.

רבן rappelle le titre donné aux chefs d'école en Palestine. A Palmyre, on avait cru trouver le nom רבנה (n° 80 *a*), mais M. de Vogüé a récemment corrigé cette leçon en rétablissant le mot רענה, *quod exaudivit eam.*

Fait par Aḥbab (Aḥrar ?), fils de Rabban.

75. Vogüé, n° 89.

Une ligne martelée, de gauche à droite. Le ע a la forme d'un point. Au bas de la ligne on voit deux lettres appartenant à une inscription inachevée.

לֹעפה בן צררא (צכרא ? צגרא ?)

לֹבן (?)

עפה ressemble d'une façon remarquable au nom

de עֵיפָה, porté par un petit-fils qu'Abraham eut de sa seconde femme (Genèse, xxv, A). D'après la légende biblique, ces Abrahamides peuplaient tout particulièrement les contrées situées à l'est de la Palestine.

צררא, le premier ר n'est pas certain et on peut lire צכרא ou צגרא.

Fait par ʿAfah, fils de Ṣarara (Ṣakra? Ṣagra?).

76. Vogüé, nº 90.

Trois inscriptions martelées et enchevêtrées l'une dans l'autre, toujours en commençant à droite. La première inscription a les deux lettres de la fin, superposées en bas de la ligne. La seconde est tracée obliquement et place les deux lettres de la fin audessus de la ligne à côté de celles de la première inscription. Enfin la troisième inscription est la plus défigurée; on y reconnaît seulement quelques lettres. Ajoutons que le signe ש qui se trouve à droite de la première ligne ne semble se rattacher à aucune autre ligne.

a. לְעדל בן חמלת

b. לחמית בן נבו

c. ··ופח בן בן וב

עדל est aussi un nom arabe (I. D. 244). La transcription Ἄδλος se trouve dans une inscription grecque d'El-Malikié, dans le Haouran oriental (Wetzst. 9). Cette racine si usitée en arabe et en assyrien signifie « être juste, honorable ».

נבו, c'est à coup sûr le vieux dieu sémitique נְבוֹ,

Nébo, nom qui désigne en même temps une localité (ville et mont Nébo, dans la Moabitide). La mention de ce dieu chez les nomades du Safa est un fait important pour la question relative à l'ancienne religion des Arabes; nous y reviendrons dans le dernier chapitre de ce mémoire.

a. Fait par ʿAdl, fils de Ḥamalat.

b. Fait par Ḥamiat, fils de Nabou.

77. Vogüé, nº 91.

Une inscription martelée, de gauche à droite. Les deux dernières lettres se replient vers la gauche.

לח̄בת בן אספא

ח̄בת, formé de خبت «s'humilier, faire un acte d'humilité».

אספא, probablement élatif de سفى «élever la poussière», comparable à l'arabe أَسْفَى «bon marcheur».

Fait par Khabt, fils de Asfa.

78. Vogüé, nº 92.

Inscription martelée et commençant à droite. On lit d'abord le groupe לאבמוב, puis les trois lettres superposées תלת; au-dessous, trois lettres douteuses : שלו. Par suite de ce mauvais état de conservation, je m'abstiendrai de toute explication.

79. Vogüé, nº 93. (Voir pl. IV.)

Ce numéro, l'un des plus considérables de nos textes, est gravé en caractères fins, mais d'une façon

si enlacée qu'on rencontre de sérieuses difficultés pour rétablir l'ordre naturel des lignes.

La première question à résoudre est relative au nombre d'inscriptions que contient ce numéro. De prime abord, on est tenté de considérer le groupe de quatre lettres לעאם, placé en tête de notre texte, comme constituant le commencement d'une inscription inachevée, devant se lire de droite à gauche; mais ce sentiment ne tient pas devant ce fait que les trois lignes qui suivent vont dans le sens opposé, comme le prouve le ל d'appartenance qui se joint à chacune d'elles. Les trois lettres en question forment donc la fin de la première inscription. Celle-ci commence, à son tour, par les lettres למח̄ et au-dessous למו̇, puis vient un espace blanc dont la partie supérieure est occupée par les jambages du ח̄. D'où vient la répétition identique des deux premières lettres et la double forme de la troisième? Cela s'explique parfaitement en supposant que le lapicide, voulant corriger la troisième lettre qu'il avait gravée d'une façon fautive, a cru nécessaire de graver de nouveau les deux premières lettres qui étaient correctes. La première inscription étant ainsi délimitée, il devient clair que les trois lignes restantes et dont la première seule débute par le ל d'appartenance, ne peuvent constituer qu'une seule inscription. Quant à la disposition de celle-ci, le doute n'est pas possible. L'ordre des lignes est 1, 3, 2; cela résulte du sens alternant de l'écriture.

Nous donnons ci-après la transcription rigoureuse

des lettres qui composent les deux inscriptions, mais dans un sens opposé.

a. 1 לעאם   למה 2
2 ילבניסמעלבנמת 1
למו

b. 3 לחניבןקכמבנחניבנלעאמבנגארתבנאסלמבנמ 1
5 דיבנכפנתפמתעלחלקתבומעגיןברוי 2
4 (?) אאלישרעיובקפהרצנאשולתסבר 3

La séparation des mots s'opère sans encombre dans la première inscription, grâce au mot בן qui se présente à trois reprises. Le seul point à éclaircir consiste à décider entre les deux variantes de la troisième lettre. A ce sujet, le doute ne tarde pas à se dissiper, car l'espace vide qui s'observe entre le ו et le י montre clairement que les trois lettres inférieures ont été ajoutées après coup, lorsque le lapicide s'aperçut qu'il avait indûment prolongé le second trait du ר.

Dans la seconde inscription, le terme בן aide encore à effectuer la séparation des mots de toute la première ligne et des huit lettres commençant la seconde. Par contre, le groupe nombreux de lettres placées entre le פ de cette ligne et le פ de la ligne suivante offre de grandes difficultés de lecture, tantôt à cause des formes indécises de plusieurs caractères, tantôt à cause des nombreux mots inintelligibles qui se présentent pour la première fois; j'y reviendrai tout à l'heure. Ce qui reste de la troisième ligne est beau-

coup moins obscur. Après le פ conjonctif vient le groupe חֿר, dans lequel on reconnaît aisément le verbe חֿרא des inscriptions expliquées plus haut, et l'on est fondé à croire que le א final a été omis par mégarde, soit par les copistes, soit par le lapicide lui-même. On distingue ensuite le trilitère צנא, suivi du mot connu שולת; le mot qui termine la ligne paraît devoir se lire סבר, bien que, d'après l'exemple de plusieurs textes, on s'attendrait plutôt à l'expression סלם.

Il reste quelques mots à dire sur le passage difficile que nous avons délimité ci-dessus. Le פ étant destiné à annoncer une action, il s'ensuit que le bilitère מת qui vient après doit être un substantif avec le verbe « être » sous-entendu. Ceci déterminé, on reconnaît en même temps que la préposition על, qui vient immédiatement, exige après elle un substantif, lequel est évidemment représenté par le vocable חֿלקת. Pour débrouiller la partie restante, nous manquons malheureusement de fil conducteur. Cependant quelques remarques, à titre de simples hypothèses, ne seront pas superflues. Le vocable qui vient d'être mentionné, חֿלקת, ne présentant pas de forme verbale, est nécessairement un nom commun ou un nom propre. Dans le premier cas, on pourrait le considérer comme étant en état construit avec un nom propre, représenté par le groupe בומעני, formé peut-être par la composition de deux éléments. Ce complexe d'état construit serait ensuite déterminé par le ב de capacité qui précéderait alors un nom de loca-

lité, רויאאל. Dans le second cas, c'est la généalogie de חֿלקת qui doit être cherchée dans ce groupe. Pour la trouver, il faudra supposer la perte du petit trait marquant le ן, dans les deux ב de la fin de la ligne 2. J'incline vers cette dernière solution parce qu'elle satisfait à toutes les exigences grammaticales et lexicographiques. Enfin, pour ce qui est du groupe de lettres restant, ישרעיובק, il se décompose avec grande vraisemblance en deux parties égales, ישרע יובק, affectées l'une et l'autre du préfixe verbal de la troisième personne du genre masculin.

Ces considérations nous mettent à même de donner ci-après la transcription analytique de notre texte, tout en laissant aux études ultérieures la tâche de modifier, s'il est nécessaire, quelques détails reconnus inexacts.

a. למויל בן יסמעל בן מת־
לעאם

b. לחני בן קסם בן חני בן לעאם בן גארת בן אסלם בן מ־
די בן כפנת פמת על חֿלקת ב[ן] ומע גין ב[ן] רוי־
אאל ישרע יובק פחֿר[א] צנא שולת סבר

Inscription *a.* מויל. Nous avons ici le premier exemple certain d'une forme diminutive dans le dialecte du Safa. La voyelle *i* n'étant pas d'ordinaire indiquée par une lettre faible dans l'orthographe de nos inscriptions, il s'ensuit que la forme מויל ne peut représenter que le diminutif de מול ou מיל (مويّل, ميّل) « riche, opulent », de مال « richesse, fortune ».

יסמעל. Ce nom est peut-être identique à l'hébreu יִשְׁמָעֵאל « Dieu écoute », nom donné dans la Genèse à l'ancêtre des populations de l'Arabie déserte. Cependant l'omission de l'*aleph* dans le nom divin אל paraît singulière, bien qu'on signale quelques faits de cette nature, même en hébreu, comme par exemple dans les mots עֲזָאזֵל et עֲרָפֶל. Il se peut aussi que le mot יסמעל soit contracté de יסמע על « le très-haut écoute », car l'emploi du mot על comme nom est attesté par plusieurs de nos textes.

מתלעאם. L'analyse la plus convenable de ce nom est certainement מת־לעאם, forme comparable à celle des noms antiques מְתוּשֶׁלַח, מְתוּשָׁאֵל. Le premier élément מַת « homme (vulgaire) » se trouve dans la locution phénicienne אדם מהמת (Inscr. d'Eschmounazar, l. 11) « un homme du vulgaire ou de la plèbe »; l'ensemble signifie donc « homme de Laʿam », le dernier terme est probablement un nom de localité, servant en même temps de nom d'homme.

Inscription *b*, ligne 1. חני, nom connu (62-72); j'ajoute seulement que c'est aussi un nom hébreu.

קסם, comparez le nom arabe قاسم (J. D. 39, 249). Le substantif de cette racine signifie, suivant les dialectes « petit morceau de bois » (talm.); « part, partie, sort » (arabe); « sort, sortilége » (hébr.).

לעאם. L'étymologie de ce nom est très-obscure, cependant la signification « chagrin » (de لاع) de la mère (أُمّ) » trouverait une analogie dans le nom hébreu בן־אוני « fils de mon chagrin ». Naturellement

l'acception de « peuple » pour le mot אם (= אם, أُمَّة) convient mieux à un nom de ville.

נארת vient de جأر « mugir, prier, crier », cf. héb. נער. Chez les Sabéens, on trouve un nom d'homme נארן (Hal. *Ét. sab.* p. 184-185, n° 44).

Ligne 2. מדי dérive sans doute de la racine מדד qui signifie « étendre, mesurer ».

כפנת. La lecture n'est pas douteuse, mais il est difficile de donner l'étymologie du nom; faute de mieux, on peut comparer l'hébreu כָּפָן « disette », ou l'arabe كَفَن « enveloppe, linceul ». Peut-être y aurait-on l'équivalent du michnaïtique כפנית « fruit du dattier mâle ». Un nom *Καποῦνος* ou *Γαποῦνος* paraît se trouver dans les inscriptions grecques du Haouran (C. J. G. n° 4541. Wetzst. n° 114).

Avec le membre de phrase qui suit immédiatement commencent les vraies difficultés de l'interprétation, lesquelles sont d'autant plus considérables que la lecture de plusieurs mots laisse encore place au doute. Cependant, en prenant pour point de départ la séparation des mots adoptée dans la transcription ci-dessus, je vais essayer de justifier, par une analyse raisonnée, le sens général que je suppose à ce passage.

Si je peux me fier à mon sentiment, cet ex-voto a un caractère particulièrement imprécatoire; en d'autres termes, l'auteur de la dédicace a voulu maudire son ennemi et demander sa mort. Ce n'est pas la première fois que les cris de haine et de vengeance trou-

vent leur expression dans les inscriptions. On y voit prononcer des malédictions non-seulement contre les profanateurs des monuments, mais aussi contre des individus et des nations entières. Les documents de la première catégorie surabondent à tel point qu'il est inutile d'en donner des exemples. Pour ce qui est des documents de la dernière catégorie, il suffira de mentionner la fameuse inscription latine où un Romain policé s'écrie : *Cessent Syri ante Latinos Romanos!* Avec combien plus de probabilité peut-on s'attendre à des explosions de colère et de vengeance de la part des nomades, dont la vie n'a d'autre but que celui de se faire craindre et de ne jamais laisser impuni un tort qu'ils ont subi! Ceci dit, je procéderai à la discussion des mots.

פמת. En séparant le פ qui indique le commencement d'une sentence, il reste le bilitère מת dans lequel on reconnaît la racine creuse מות « mourir »; il s'agit seulement de savoir si c'est un verbe ou un substantif. Quelque réflexion suffit toutefois à montrer que l'expression מת על suivie d'un nom propre, et analogue à la phrase hébraïque מֵתָה עָלַי רָחֵל (Genèse, XLVIII, 7), ne pouvant signifier que « meure (en donnant au parfait le sens du subjonctif) auprès de N. fils de N... », exigerait comme sujet du verbe un autre nom propre, dont il n'y a pas trace dans la fin du passage. Il ne reste donc qu'à y voir un substantif ayant le verbe « être » sous-entendu, comme dans la locution hébraïque חֲמָסִי עָלֶיךָ (*ibid.* XVI, 5) « que mon chagrin soit ou retombe sur toi », ou dans

cette autre phrase : עָלַי קִלְלָתְךָ (*ibid.* XXVII, 13) « que sur moi soit ou retombe la malédiction qu'on te lancera ! ». D'après ces analogies, il ne sera plus trop hasardé de traduire פמת על par « que la mort soit sur », c'est-à-dire l'attaque, le frappe.

Le nom de l'adversaire dont l'auteur de la dédicace désire la perte se lit, sans aucun doute, חֹלקת, auquel se compare très-convenablement le nom hébreu חֵלֶק. Pour la signification, c'est l'arabe خلق « créer, arranger, polir » qui convient le mieux. Il faut probablement prononcer *khilqat*, خِلْقَة « conformation, caractère ».

בן, le ן est ajouté par supposition, mais non sans un haut degré de vraisemblance.

ומע. Ce nom figure déjà dans le numéro 70, où nous avions admis la possibilité d'une faute de scribe pour נמע; cette supposition disparaît devant le témoignage de notre numéro qui confirme la leçon ומע. Les autres langues sémitiques ne paraissent pas posséder la racine ומע.

נין. Le trait du ן est excessivement petit sur la copie. C'est probablement un surnom; on est même tenté de penser à un dénominatif de localité, signifiant « habitant de ני ». Ce dernier nom rappelle la ville de Γαία, aujourd'hui الجى, située dans le wadi Raqam, près de Pétra, laquelle, sous la dénomination de רְקַם גֵּאָה, est identifiée, par Onqélos, à la biblique קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ, une des stations des Israélites dans le désert, sur la frontière du pays d'Edom.

בן, le *noun* est encore suppléé par nécessité philologique.

רויאל « petite forme divine ». Le premier élément, רויא, est évidemment un diminutif de רוא = رُوَاء « formes élégantes ».

Ligne 3. Avec la généalogie ci-dessus, l'adversaire abhorré a été suffisamment désigné; il s'agit maintenant d'imprimer à la malédiction une forme précise et cruelle que le mot général « mort » est impuissant à rendre. Ce surcroît de fureur est exprimé avec une sauvage énergie par l'adjonction de deux verbes au subjonctif, ישרע יובק, qui désignent la mort la plus horrible, comme je le démontrerai tout à l'heure. L'emploi de deux verbes sans conjonction est des plus fréquents dans les langues sémitiques; je citerai seulement un exemple, le passage du Deutéronome, XXXII, 10 : יְסוֹבְבֶנְהוּ יְבוֹנְנֵהוּ יִצְּרֶנְהוּ.

ישרע. La racine arabe شرع « procéder, se mettre à l'œuvre », n'offre pas un sens satisfaisant; il faut comparer la racine hébréo-chaldéenne, שׂרע, שרע, ayant le sens de « glisser, tomber ». Les dérivés principaux de cette racine sont l'araméen מַשְׁרוֹעִין, traduisant l'expression biblique חֲלַקְלַקּוֹת « endroits glissants », et l'hébreu שָׂרוּעַ, mot que les docteurs de la Mischna expliquent par שנשמטה ירכו « (homme ou animal) dont la hanche est détachée ou disjointe ». Cette malédiction rappelle singulièrement les menaces prononcées contre la femme soupçonnée d'adultère (Nombres, V, 21, 22, 27). Celle-ci est prévenue que, si les soup-

çons sont fondés, elle verra son ventre enfler et sa hanche se détacher de son corps, יְרֵכָה נוֹפֶלֶת, probablement par suite de la terrible maladie de l'éléphantiasis. Il se peut que l'auteur de notre texte ait aussi pensé à la même maladie.

יובק. L'interprétation de ce mot ne souffre aucune difficulté; c'est, visiblement, le subjonctif du verbe arabe وبق « périr ». La conservation du ו radical est d'autant plus remarquable que le sens général exige le mode subjonctif.

Le dernier membre de phrase commence par le mot (פ)חרא, qu'on a vu figurer dans la formule n° 1, et auquel nous avons supposé la signification de « conserver ». L'*aleph* a été omis soit par le copiste, soit par le lapicide.

צנא. Le contexte exige pour ce mot le sens « d'ériger, élever, consacrer », ou quelque idée semblable; mais l'étymologie en est fort obscure, puisque l'arabe ne possède pas de racine صنأ, et que la racine ضنأ ayant le sens assez convenable, pour ce passage, de « cacher sous terre », paraît n'être que le substitut de دنى. Peut-être doit-on comparer les racines صنو et ضنأ, prises dans le sens de « être près, abonder »; dans le dialecte du Safa, cette racine serait employée avec la nuance de « rapprocher les pierres éparses, les réunir, les accumuler en monceau ou *ridjm* ». Ajoutons que, par une coïncidence qui n'est peut-être pas fortuite, notre צנא ressemble singulièrement au verbe phénicien טנא « ériger », si fréquent dans les formules

votives de Carthage. Cette ressemblance paraît d'autant plus étroite que, en araméen, le substantif צְנָא a, en commun avec l'hébreu טנא, la signification concrète de « corbeille, panier », et, comme cette même signification est également propre à l'arabe صِنّ, on peut en conclure que les racines טנא, צנא, صَنّ, صنو, صنأ sont parentes et expriment l'idée générale de « dresser, ériger, accumuler », et d'autres verbes du même genre. Le manque de la copule avant צנא fait croire que ce mot est ici un infinitif.

שולת « prière ». Voir les remarques concernant ce mot au n° 2.

סבר. On compare convenablement l'arabe سبر « sonder, examiner, explorer ». Le substantif סבר = سَبْر « examiner », ou سِبر « mesure », semble indiquer ainsi que l'hébreu פְּקוּדָּה et מִדָּה « la rétribution exacte d'une action », ici, le châtiment mérité par l'ennemi. Cette interprétation paraît se confirmer par une expression analogue qui sera discutée plus loin, au numéro 96.

a. Fait par Mouwaïl, fils de Isma'al, fils de Matla'oum.

b. Fait par Ḥannaï, fils de Qasm, fils de Ḥannaï, fils de La'oum, fils de Ga'arat, fils de Aslam, fils de Maddaï, fils de Kafnat. Que la mort frappe Khilqat, fils de Wama' de Gaï (?), fils de Rouwaï'îl; qu'il soit déhanché et qu'il périsse! Il a réservé (ce) *ridjm* (en signe de) la demande de satisfaction.

80. Vogüé, n° 94.

Une ligne martelée, de droite à gauche. Au haut

de la fin de ligne, on voit les lettres מן, placées obliquement.

לספר בן ען מן

ספר. A comparer l'arabe سفد « saillir, embrocher », ou bien l'hébreu ספד « pousser des cris lugubres, pleurer ».

ען, nom expliqué au n° 40.

מן. Si c'est un mot séparé, il faudrait supposer que l'inscription est demeurée inachevée.

Fait par Safad, fils de ʿAn, de. . .

81. Vogüé, n° 95.

Une ligne martelée, de gauche à droite. Les lettres ne sont pas douteuses.

לפרא פתששו

פרא est aussi un nom hébreu et phénicien. La racine פרי signifie « racheter, sauver ».

תששו. Comparez le talmudique תשש « être faible, impuissant ».

Fait par Fada et Taschaschou.

82. Vogüé, n° 96.

Une ligne martelée irrégulièrement, de droite à gauche.

לעלי בן עוג

עלי est bien le nom musulman علي. Je crois cependant que l'analogie des autres noms de la même désinence exige la transcription *ʿAlaï*.

עוג rappelle le nom biblique עוֹג, porté par un an-

cien roi de Bassan, c'est-à-dire de la contrée appelée *Batanée* par les Grecs et aujourd'hui Haouran, si voisine de l'oasis de Rouhbé. Nous avons déjà rencontré plus haut le nom de Siḥon qui fait couple avec ʿOg dans les écrits bibliques. La persistance de quelques noms propres dans certaines régions sémitiques est très-remarquable. La racine عوج signifie « être courbé ».

Fait par ʿAlaï, fils de ʿAoug.

83. Vogüé, n° 97.

Une ligne martelée en demi-cercle; elle commence à droite. Le quatrième signe est un מ ou bien un פ, en supposant l'omission de la barre du milieu.

לאח̄מש (לאח̄פש?) בן סבל

אח̄מש, élatif de خمش « égratigner, blesser légèrement »; si la leçon אח̄פש était authentique, il faudrait comparer la racine خفش « être débile, nyctalope ».

סבל, à rapprocher de l'arabe سبل « abandonner gratuitement, vouer, risquer ». En hébreu, סבל signifie « porter, supporter, souffrir ».

Fait par Akhmasch (ou Akhfasch), fils de Sabal.

84. Vogüé, n° 98.

Une ligne martelée en demi-cercle et commençant à gauche. Le ן de בן est réduit à un point.

סינאל בן חני

סינאל « Sin est dieu » est formé comme le nom

hébreu יוֹאֵל «Jo (=Jehowa) est dieu». Ce nom est d'un haut intérêt pour la question de l'ancienne religion des Arabes, car Sin est certainement le dieu *Lune* qui jouait un si grand rôle dans la mythologie sémitique. Il n'y a pas encore longtemps, on croyait que le culte de Sin était particulier à la ville de Harran, dans la Mésopotamie septentrionale, où il fut signalé par les auteurs syriens. Plus tard, on l'a rencontré dans une inscription du Ḥadramaout et dans d'autres textes sabéens; mais on le cherchait en vain dans la région moyenne des pays sémitiques. Nos inscriptions, en offrant pour la première fois des noms arabes composés avec Sin, comblent partiellement cette lacune et ajoutent un chaînon de plus à la filiation des idées religieuses, depuis le versant méridional du Taurus jusqu'aux contrées baignées par l'océan Indien.

Sinêl, fils de Ḥannaï.

85. Vogüé, n° 99.

Une inscription martelée en deux courtes lignes; la première, composée de quatre lettres, a une position verticale; la seconde, renfermant six lettres, est placée horizontalement.

לאפסת

בן גולן

אפסת. La racine אפס signifie «être au bout», de là אֶפֶס «bout, fin, néant»; אפס est aussi un nom talmudique.

גולן. C'est l'ancien nom de גּוֹלָן, ville importante de la Batanée (Josué, xx, 8), qui a donné plus tard le nom de district de *Gaulanitide*, aujourd'hui *Djaoulân*. جَوْلَان signifie, en arabe, « course, manœuvre dans l'hippodrome, évolution ».

Fait par Afsat, fils de Gaoulan.

86. Vogüé, n° 100.

Deux inscriptions en gros caractères. La première ne renferme que quatre lettres, obliquement tracées. La seconde forme un cercle irrégulier, commençant à gauche. A l'endroit où les lignes sont le plus rapprochées, on voit la lettre ב isolée.

a. ללהי

b. לאבצם בן עבדם בן אבח בן חפס בן חֹגן בן אפסר

Inscription *a*. Au premier aspect, et vu la place qu'il occupe dans la copie de M. de Vogüé, j'inclinai un instant à prendre le groupe ללהי pour la fin du dernier nom de la seconde inscription; אפסר ללהי serait ainsi, en arabe, أَفْسَرُ لِلّهِ, analogue aux noms de plusieurs califes. Cependant la composition du nom n'offre aucun sens plausible et, de plus, le dialecte du Safa ne montre aucune trace des désinences casuelles propres à l'arabe. Pour comble d'étrangeté, l'*i* bref du génitif serait encore marqué par י, ce qui n'a pas lieu, même en arabe. Toutes ces considérations obligent à penser que le nom isolé est להי, dérivé d'une racine

لأا « refléter la lumière », au moyen de la terminaison י.

Inscription *b*. אבצם signifie probablement « gras, gros », comme l'arabe ذو بُصْم.

עבדם est aussi un nom phénicien. En hébreu, on constate la finale *noun*, עַבְדוֹן.

אבח. Nous avons supposé ce nom au nº 13, cet exemple confirme la leçon proposée.

חפס. Comparez حفس « manger, dévorer ».

חגן est formé de جّ « chasser, disperser avec violence ; déchirer ».

אפסר, élatif de פסר, فسر « expliquer, éclaircir un sens, interpréter ».

a. Fait par Lahaï.

b. Fait par Abṣam, fils de ʿAbdam, fils de Abaḥ, fils de Ḥafs, fils de Khaggan, fils de Afsar.

87. Vogüé, nº 101.

Une ligne martelée, se lisant de droite à gauche.

לתמן בן ברן

Dans תמן, nous avons probablement le nom biblique תֵּימָן *Têmân*, abrégé תֵּימָא *Têmâ*, attribué à un des fils d'Ismaël, le père des Arabes (Genèse, xxv, 15). Il faut ajouter que le frère de תֵּימָא, qui suit dans la liste biblique, est יְטוּר *Iṭour*, c'est-à-dire le représentant légendaire du district du Haouran, que les Grecs appelaient Ἰτουρία. Cela nous conduit dans la région voisine de la patrie de nos inscriptions. Encore au-

jourd'hui, il existe une localité appelée *Têmâ*, dans le Haouran oriental, à deux heures au sud de la ville de Schaqqa; au sud de Têmâ, se trouve le village de Dâoumâ, qui rappelle le nom d'un autre fils d'Ismaël (*ibid.* l. 14). Ce groupement remarquable de noms ismaélites rend fort vraisemblable que, dès une antiquité très-reculée, l'est du Haouran ainsi que les oasis du désert voisin étaient occupés par une population arabe dont l'origine, d'après la tradition locale, remontait jusqu'au patriarche des Hébreux. Remarquons enfin que, outre le דּוּמָה et le תֵּימָא ismaélites, il y avait deux villes des mêmes noms, plus au sud, dans le territoire d'Edom, mentionnées souvent dans la Bible (Isaïe, XXI, 11, 15 *passim*).

בדן rappelle involontairement le nom biblique בְּדָן (Samuel, XII, 11); il est vrai que la leçon est fort contestée. بَدَنٌ est aussi un nom arabe (I. D. 205). بدن signifie « corps ».

Fait par Têman, fils de Badan.

88. Vogüé, n° 102.

Une ligne martelée, même sens que la précédente. La dernière lettre peut être prise pour un *noun* ou pour un *lamed*.

לקדם בן לען (לעל?)

לען. Cette forme est plus satisfaisante que לעל; elle rappelle le בן לענא du Talmud, auteur de livres sapientiaux désapprouvés par les rabbins. Il se peut,

toutefois, que לען soit un dérivé de לע, qui forme le premier élément de לעאם et de לעאמן.

Fait par Qadm, fils de Laʿan.

89. Vogüé, n° 103.

Une inscription en gros caractères et composée de huit lettres, dont les quatre premières penchent vers la droite, et les quatre dernières inclinent vers la gauche.

לרכז (לבכז?) בן חל (חן?)

רכז, la copie offre בכז; ma correction s'appuie sur la forme discutée au n° 2. Notre exemple confirme la valeur de כ pour le second signe.

חל. La racine حلّ signifie « délier, dénouer »; il faut cependant remarquer que la leçon חן n'est pas absolument impossible.

Fait par Rakaz, fils de Ḥall (Ḥann?).

90. Vogüé, n° 104.

Une ligne en gros caractères, de droite à gauche.

לאהנת חא

Après אהנת, qui est un nom connu, vient un bilitère חא, dont je ne sais que faire. Peut-être l'inscription est-elle incomplète.

Fait par Ahannat...

91. Vogüé, n° 105.

Une ligne tracée en caractères grêles, de gauche

à droite. Le *noun* de בן semble omis par mégarde. Les deux signes qui viennent après forment la lettre ח.

ללה בנ[ן] חל

לה. Cette forme indubitable confirme l'hypothèse que nous avons émise plus haut sur l'origine du nom להי. Voyez au nº 86.

חל, nom lu dans le nº 89.

Fait par Lah, fi[ls] de Ḥall.

92. Vogüé, nº 106.

Une ligne, même caractère, mais tracée dans le sens opposé à la précédente; les deux ח ont une hauteur anormale. L'inscription est incomplète.

לבחתת בן...

בחתת. La racine بحت signifie « être pur, sans alliage ».

Fait par Baḥtat, fils de...

93. Vogüé, nº 107.

Une ligne en gros caractères, de droite à gauche.

לצכרחן (שכראל?) בן מנע

צכרחן, c'est ainsi que porte nettement la copie; il y a cependant deux difficultés assez sérieuses pour faire soupçonner quelque inexactitude. Une racine צכר répugne à la phonétiqne syro-arabe qui exigerait צקר; le second élément חן n'offre pas non plus un sens convenable. Je crois donc nécessaire de pro-

poser la leçon שכראל = شُكْرُ اللّٰه « grâces ou louange de Dieu », en supposant la confusion de lettres très-analogues l'une à l'autre.

מנע est une racine commune sémitique signifiant « empêcher ».

Fait par Ṣakarkhan (ou Schoukrêl), fils de Manaʿ.

94. Vogüé, nº 108. (Voir pl. IV.)

Deux inscriptions en caractères grêles. La première, qui consiste en quatre lignes, commence avec la quatrième ligne qui se dirige de droite à gauche et remonte en forme de spirale et en alternant successivement le sens de l'écriture. L'écriture est en général bien lisible, la quatrième ligne offre néanmoins quelques lettres douteuses. A la fin de la première ligne il y a une lacune de deux lettres au moins, lesquelles devaient compléter un nom propre commençant par ל. Les numéros à gauche indiquent l'ordre des lignes sur la pierre. La deuxième inscription se compose de six lettres et est placée verticalement. Elle est incomplète.

a. 1 לח̄לא בן אהרב בן מסב בן ל·· 4
2 בן נשר בן ח̄לד בן עבד בן דא־ 3
3 ש בן צור בן רחת בן עפה בן פ־ 2
4 וראל פחל נודר 1

b. לאחגב בן···

Ligne 1. ח̄לא peut dériver soit de خلّ « diminuer,

perdre de son volume, percer, trouer», soit de خلو «être vide, quitter, abandonner», soit encore de خلى «chercher à tromper». On ne peut pas penser à l'hébreu חֲלִי, pl. חֲלָאִים «ornement», parce que ce mot répond évidemment à l'arabe حليّة, avec le ח doux.

אחרב, élatif de حرب «piller, faire la guerre», racine qui a aussi produit le nom מחרב (2, 52).

מסב «celui qui cause ou produit», participe actif de סבב «être cause»; il faut sous-entendre טב «le bien, le bonheur». Le nom complet מסיב טב figure dans les numéros 68 et 69 des inscriptions de Palmyre [1].

Le dernier nom semble avoir perdu deux lettres; il commençait par un *lamed.* On ne peut pas penser un instant à rattacher cette lettre à la ligne suivante de manière à former un nom propre לבננשר.

Ligne 2. נשר, cette racine signifie en arabe «développer, déplier; répandre, disséminer; scier, etc.».

[1] Je renonce ainsi à l'explication que j'ai donnée de ce nom dans mes *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques,* p. 105, 11. Je remarque, en passant, que je me rallie définitivement à la leçon בכל צבו proposée par M. Nöldeke dans la première inscription de Palmyre, au lieu de בסלמבו que j'ai admis dans le temps (*ibid.* p. 103, 1). Finalement, je me permettrai d'appeler l'attention des lecteurs sur le mot בסלמא ou בסלקא de la II[e] palmyrénienne, incompris jusqu'à ce jour. La seconde forme admise récemment par MM. de Vogüé et Mordtmann est très-exacte, mais il ne faut pas traduire סלקא par «rampe»; בסלקא est tout simplement le grec Βασιλική désignant l'édifice qui est en effet une basilique.

Un nom arabe ناشرة est mentionné par Ibn Doreid (148).

חלד, ancien nom sémitique, en hébreu חֵלֶד, nom d'homme, et חֻלְדָּה, nom de femme. A Palmyre חלדן est un nom d'homme (74); chez les Arabes on rencontre fréquemment les noms خالد et خلاد (I. D. 49, 275, *passim*). La signification de cette racine est « durer, s'arrêter ».

עבד « serviteur, esclave », nom très-fréquent chez la plupart des peuples sémitiques; les Hébreux seuls ne paraissent pas avoir employé le mot עֶבֶד comme nom propre.

ראש, à lire probablement دَائِش, de داش « faire un échange, troquer ».

Ligne 3. צור est un ancien nom midianite (Nombres, xxxi, 8); cette circonstance conduit à attribuer à ce nom le sens de « rocher » qu'il a en hébreu. Les mots صور et ضور sont aussi des noms arabes (I. D. 196, note).

רחת, nom formé soit de روح « s'en aller », soit de رحو « moudre ».

עפה, nom qaturéen que nous avons rencontré au n° 75.

פוראל. Le פ a perdu sa barre transversale et le ר a l'aspect d'un ב. Voyez au n° 59.

Ligne 4. Les deux derniers mots de la ligne indiquent sans aucun doute le but de l'inscription. On

hésite quelque peu s'il faut analyser פח לנודר ou פחל נודר, mais la première leçon disparaît devant le sens inadmissible du verbe פח dans les langues sémitiques. A l'aide de la séparation des mots que nous avons adoptée, on obtient un sens très-satisfaisant. Après le פ d'annonciation, on reconnaît le verbe חל = حَلّ «délier, résoudre», suivi du régime direct נודר qui visiblement n'est pas autre chose que l'hébréo-araméen נֶדֶר, נִדְרָא «vœu religieux». La locution חל נודר semble désigner ici l'accomplissement d'un vœu fait à Dieu, comme l'hébréo-phénicien שלם את הנדר, bien qu'elle réponde littéralement à l'expression talmudique התיר את הנדר «il a défait, annulé le vœu». En tout cas, la leçon נודר me paraît certaine, malgré la forme de la dernière lettre qu'on prendrait plutôt pour un ב.

Inscription *b*. אחגב, élatif de حجب «soustraire aux égards, cloîtrer». Le nom arabe حاجب (I. D. 144) vient de la même racine.

a. Fait par Khala, fils de Aḥrab, fils de Mousibb, fils de L..., fils de Naschir, fils de Khalid, fils de ʿAbd, fils de Daïsch, fils de Ṣour, fils de Raḥat, fils de ʿAfah, fils de Faourêl. Il a accompli un vœu.

b. Fait par Aḥgab, fils de...

95. Vogüé, nº 109.

Deux inscriptions en gros caractères. La première, qui a deux lignes, commence à droite et remonte dans le sens opposé. Elle est entourée d'un cadre.

La seconde n'a qu'une ligne se lisant de droite à gauche.

a. לזשלן בן מלד
בן צל

b. לחבאל ב[ן] אעמח

זשלן. Comme une racine זשל est peu probable, on doit regarder le ז comme un pronom relatif « celui de »; la composition répond aux formes sabéennes דעתתר, דנחסן qui signifient mot à mot : « celui de ʿAṭtar, celui de Naḥsan », plutôt qu'aux composés arabes ذو بارق, ذو ذيمْ (I. D. 252), où le mot ذو a le sens de « maître, seigneur ». Sur la nature du mot שלן nous n'avons aucune donnée certaine; c'est, suivant toutes les apparences, un nom de lieu répondant assez bien à l'hébreu שִׁילֹה ou שִׁלֹה, dont la forme complète est שִׁלוֹן.

מלד équivaut au nom hébreu מוֹלִיד (I Chronique, II, 29) « celui qui engendre, produit ».

צל. Nous avons appliqué ce nom au nº 59. Le point qu'on observe avant le צ est sans valeur aucune.

אעמח, élatif d'une racine עמח qu'on cherche en vain dans les autres langues sémitiques.

a. Fait par Za-Schilan, fils de Moulid, fils de Ṣill.
b. Fait par Ḥabbêl, fils de Aʿmaḥ.

96. Vogüé, nº 110. (Voir pl. V.)

Deux inscriptions en caractères fins. La première,

composée de deux lignes, commence à droite, et, en suivant un tracé de plus en plus ascendant, se relie à la ligne supérieure qui est presque horizontale. La seconde inscription, assez courte et tracée en grands caractères, commence également à droite et remonte successivement, mais sa seconde ligne est placée au bas et d'une façon oblique. Très-peu de lettres donnent prise au doute.

a.	2	למען בן חני בן מלך פראא פחׄרא צ־	1
	1	נא שואלת דין פמדע פהסלם	2
b.	3	לעבד בן מען בן חני	1
	4	בן מלך	2

Les noms propres sont tous connus. מלך a, dans la copie de M. de Vogüé, la forme de מיך; la bonne leçon a été rétablie d'après la seconde inscription, qui émane du fils de l'auteur de la première.

Nous rencontrons ici un nouveau verbe ראא, qui signifie quelque chose comme « ériger, soigner, établir, etc. ». L'étymologie de ce verbe n'est pas facile à trouver. L'hébreu ראה et l'arabe دأدأ expriment l'idée d'un mouvement rapide, de l'action de remuer ou de secouer. Peut-être le remuement de la pierre était-il considéré comme la prise de possession. Dans le code rabbinique, la prise de possession (קנין) s'effectue en attirant l'objet avec la main (משיכה). Le verbe חׄרא a été discuté plus haut (175); remarquons seulement que le texte montre un petit rond entre le ר

et le א; il vient sans doute d'un trou accidentel de la pierre à cet endroit.

Le membre de phrase חֿרא צנא שואלת דין est tout à fait parallèle à חֿרא צנא שולת סבר du n° 79. Dans ces passages, le terme צנא doit être un substantif, tout au plus un infinitif. L'orthographe שואלת fait distinctement reconnaître la racine שאל «prier», qui correspond à سأل en arabe classique. Dans un dialecte parlé dans une région aussi rapprochée de la Syrie, la prononciation des sifflantes ס et ש devait rester flottante dans plus d'un cas. Plus au nord, à Palmyre, on trouve tantôt שריכו, tantôt סריכו, et, en arabe même, la transition du ש nord-sémitique en ס et *vice versa* donne lieu à de nombreuses exceptions; citons, par exemple, les mots سمّ, ستر, شطف, شفع qui, en hébreu et en araméen, s'écrivent avec les mêmes sifflantes : סַם, סֵתֶר, שָׁטַף, שֶׁפַע. La prononciation שואלת avec la chuintante, en face de l'arabe سألة, n'a donc rien qui puisse surprendre.

De même que les mots שולת סבר du passage que je viens de citer, les termes שואלת דין de notre passage présentent un composé d'état construit dont le second élément, indubitablement un substantif, ne peut être séparé du mot sémitique commun דִּין «jugement». D'un autre côté, il est avéré que, dans les langues sémitiques, l'idée de jugement se confond avec celle de «punition», de «châtiment», témoin l'hébreu מִשְׁפָּט qui a les deux sens. Le mot דין lui-même a fini par être employé dans

ce dernier sens. Cette considération me fait espérer que ce n'est pas trop me hasarder en traduisant דין par « justice ou satisfaction ».

L'expression פמדע פהסלם offre évidemment la même construction que le membre de phrase פמדע פהשירת du n° 2. On est donc amené à prendre le mot הסלם, soit pour un infinitif, soit pour un substantif formé de la quatrième voix du verbe סלם. Pour le sens, הסלם doit être identifié avec l'arabe إِسْلَام « résignation à la volonté divine », mot qui est devenu le nom de la religion fondée par Mahomet.

Les noms qui figurent dans la seconde inscription sont tous connus par les textes précédents.

a. Fait par Ma^cn, fils de Ḥannaï, fils de Malik. Il a entrepris (?) et surveillé l'érection de (ce) monument (attestant sa) demande de justice. Avertissement et résignation.

b. Fait par ᶜAbd, fils de Mᶜan, fils de Ḥannaï, fils de Malik.

97. Vogüé, n° 111.

Une ligne en gros caractères, de droite à gauche. Les trois dernières lettres sont placées verticalement.

לעלי בן חב בן תוב

Le seul nouveau nom de cette inscription est תוב, que je ne voudrais pas rapprocher de l'arabe تَوَّاب « qui vient à résipiscence, repentant », parce que la racine توب n'est autre chose que l'araméen תוב = l'hébreu שוב « revenir, retourner ».

Fait par ᶜAlaï, fils de Ḥabb, fils de Taoub.

98. Vogüé, n° 112.

Deux petites lignes; la première se lit de droite à gauche, la seconde, oblique et placée en haut, se dirige dans le sens contraire. Même caractère que la précédente.

לחמית בן נעף

נעף dérive de نعف « être lâche et prudent, languir, être mou ».

Fait par Ḥamiat, fils de Naʿif.

99. Vogüé, n° 113.

Deux inscriptions d'une ligne chacune commençant à droite; la première est placée obliquement. Même caractère.

a. לגעם בן בב

b. לבנן בן צח

געם. Comparez l'arabe جعم « désirer, convoiter, être gourmand ». Dans une inscription grecque de *Nimré*, ce nom est transcrit Γόμος (W. n° 140).

בב est identique au nom talmudique בָּבָא « porte ».

בנן, à rapprocher le nom de femme arabe بُنانة (J. D. 67); la racine بَنَّ signifie « avoir un bon goût, une saveur ou une odeur agréable ».

צח de صَحَّ « être en bon état, correct, vrai, etc. ».

a. Fait par Gaʿam, fils de Bab.
b. Fait par Banan, fils de Ṣaḥḥ.

100. Vogüé, n° 114.

Une ligne martelée; même direction. La troisième lettre est faite d'une façon anormale, mais se reconnaît cependant comme un ש. Le ע a la forme d'un point. La troisième lettre est incertaine; c'est probablement un point, c'est-à-dire un ע.

לישע בן נעול(?)

ישע, forme masculine de ישעת (73). Je ne crois pas qu'on puisse l'identifier avec le nom de Jésus, יֵשׁוּעַ, qui serait écrit avec *wâw*.

נעול. Le ע n'est pas certain; s'il l'était, on pourrait comparer l'hébreu נָעוּל « fermé », et on aurait un second exemple du participe passif. Voyez au n° 53.

Fait par Iascha', fils de Na'oul (?).

101. Vogüé, n° 115.

Une ligne en caractères grêles, de droite à gauche.

לנורפור בן אנו

נורפור « lumière de Four »; ce composé fait penser que פור est le nom d'une divinité.

אנו, à comparer peut-être l'hébreu אֲנִי « vaisseau » et l'arabe إِنَا « vase ». Le ו doit probablement être corrigé en י.

Fait par Nourfour, fils de Anou.

102. Vogüé, n° 116.

Deux inscriptions martelées presque perpendiculairement. La première consiste en deux lignes, la

deuxième en une seule. Les n°s 102, 103 et 104 forment un ensemble disposé sur le même bloc.

a. לאחלם

בן מתן

b. לסך בן בן־שא

אחלם, la copie porte inexactement חחלם, la confusion de א et ח est très-explicable. C'est un élatif de la racine حلم « être bon et indulgent, rêver ». En hébreu, on trouve une pierre précieuse אַחְלָמָה, de חלם « être fort, solide ».

מתן, le *noûn* a été trop allongé, de façon à ressembler au *lamed.*

סך, le *kaf* a une forme anormale qui le fait confondre avec *wâw.*

בן־שא, le א est mal fait et ressemble au ב. L'élément שא est connu.

a. Fait par Aḥlam, fils de Mattan.
b. Fait par Sak, fils de Benschâ.

103. Vogüé, n° 117.

Une inscription en grands caractères fins. La première ligne commence à gauche; la deuxième, oblique, suit un sens opposé. Le ל initial a un trait de trop.

לאני בן מרא

בן סכי בן סע (סען?)

אני, c'est la forme correcte du nom expliqué au

n° 101. Les י de cette inscription se distinguent par leur forme de crochet.

סכי, vient de סך, au moyen du י dénominatif.

סע, le ע n'est pas certain; il faut peut-être lire סען comme au numéro suivant.

Fait par Anaï, fils de Mara, fils de Sakkaï, fils de Sa^c (ou Sa^can).

104. Vogüé, n° 118.

Deux inscriptions en petits caractères très-fins et en deux lignes. L'écriture se dirige de droite à gauche.

a. למסך בן סען בן צל מן שלמת

b. לאותב בן ושיו בן ערש בן אדם בן חלל

Inscription *a.* סען, comparez l'arabe شُعْن « outre ». Le nom צל est connu.

Le seul fait intéressant de cette inscription est la mention d'une localité du nom de שלמת. C'est, à ne pas en douter, la station de l'Arabie déserte que Ptolémée appelle Σάλμα. Étienne de Byzance mentionne aussi une peuplade d'Arabes nomades sous le nom de Σαλάμιοι. L'auteur grec explique Σάλαμα par « paix » (Σάλαμα δὲ ἡ εἰρήνη), explication qui paraît inexacte, puisque dans les dialectes arabes شلم a un tout autre sens que سلم; mais la raison par laquelle l'auteur justifie cette dénomination, à savoir l'allusion au pacte d'alliance conclu par cette peuplade avec les Nabatéens (ὠνομάσθησαν δὲ ἀπὸ τοῦ ἔνσπονδοι γενέσθαι τοῖς Ναβαταίοις), montre clairement que les Salamiens

n'étaient pas Nabatéens. Il est probable que l'ethnique *Σαλμηνίοι* du même auteur n'est qu'une variante de *Σαλάμιοι*.

Inscription *b*. אכתב, élatif du verbe كتب qui, outre le sens d'écrire, a encore celui de « serrer, lier, nouer, coudre ».

ושיו. Les deux lettres du milieu ne sont pas entièrement certaines. La racine وشى signifie « peindre, farder, colorer ».

ערש, c'est l'hébréo-arabe עֶרֶשׂ, عَرْش « lit, trône ».

אדם. C'est la première fois, je crois, qu'on constate un nom propre, אדם, chez un peuple sémitique en dehors des Hébreux. Postérieurement, on le trouve aussi chez les Arabes (I. D. 44). On sait que, dans la Genèse, Adam est censé le père de tous les hommes ou plutôt personnifie le genre humain dans son ensemble.

חלל = خليل « ami sincère »; c'est aussi un nom sabéen.

Fait par Masak, fils de Saʿan, fils de Ṣill, de Schalmat.

Fait par Aktab, fils de Waschaïou (?), fils de ʿArsch, fils de Adam, fils de Khalil.

105. Vogüé, nº 119.

Une ligne en caractères fins, de gauche à droite. Elle est effacée vers la fin.

לעמר בן יאע בן ק···

עמר est un nom arabe très-caractéristique. On en

emploie diverses formes : عَمْرو، عُمَر، عمار، عمارة, etc. La racine عمر signifie « habiter, cultiver, vivre ».

יאע. Cette forme ne laisse pas d'être douteuse, bien que la copie ne permette pas de lire autre chose.

Fait par ʿAmar, fils de Jaʿ, fils de Q . . .

106. Vogüé, nº 120.

Deux inscriptions en caractères fins; même sens que la précédente. La deuxième lettre paraît avoir perdu un trait.

a. לאערם בן עמץ בן רבנו

b. למלכת

אערם, élatif de ערם, qui est, à lui seul, un nom propre (31).

עמץ. A comparer le mischnaïtique עמץ « fermer les paupières », en arabe غمض.

רבנו. C'est ainsi que porte la copie; M. de Vogüé marque la dernière lettre comme douteuse. Il faut lire peut-être רבנא. Voyez רבן (74).

מלכת. Nom supposé déjà au nº 5. Le כ ressemble au ח̄

a. Fait par ʿAram, fils de ʿAmaṣ, fils de Rabanou (?).
b. Fait par Malkat.

107. Vogüé, nº 121.

Une ligne, mêmes caractères et même sens. Les quatre dernières lettres ne sont pas très-certaines.

לגששת בן חבאל פנפול (?)

נששת, nom formé de جشّ « broyer, briser, nettoyer ».

La leçon נפול est peut-être correcte; ce serait le participe passif de نفل « faire un don, partager le butin à ses troupes ».

Fait par Gaschaschat, fils de Ḥabbêl, et par Nafoul.

108. Vogüé, n° 122.

Une ligne inachevée; mêmes caractères, même sens.

לעמר בן ס···

Fait par ʿAmar, fils de S. . .

109. Vogüé, n° 123.

Une ligne en gros caractères; le sens de l'écriture est probablement de droite à gauche. La première, la deuxième et la quatrième lettre sont données par M. de Vogüé comme douteuses. Je lis avec hésitation לשעתו עצפות, mais je m'abstiens de tout commentaire.

110. Vogüé, n° 124.

Une ligne inachevée, en caractères grêles; même sens que la précédente.

לחלל בן גמל בן···

גמל « chameau », la forme simple du nom biblique גְּמַלִּי; גמלא est aussi un nom talmudique. Remarquons encore que la copie porte distinctement וםל.

Fait par Khalil, fils de Gamal, fils de. . .

111. Vogüé, n° 125.

Deux inscriptions d'une ligne chacune. La première se lit de droite à gauche, la deuxième se dirige dans un sens inverse. Les n°s 111, 112, 113 et 116 ont été produits au moyen du martelage.

a. לזם (?) בן מטר (?)

b. לחנאל בן זבא

זם. M. de Vogüé considère la première lettre comme douteuse. La racine زمّ « serrer, brider, museler », a donné naissance au nom propre زمّان (J. D. 207).

מטר. Le ט a perdu sa barre transversale. On pourrait aussi lire מטב.

זבא est la forme simple de זבי, nom fréquent à Palmyre (28). Le verbe زبا signifie « charger une bête de somme, porter atteinte, léser ».

Fait par Zamm (?), fils de Mathar (?).
Fait par Ḥannêl, fils de Zabba.

112. Vogüé, n° 126.

Une inscription en deux lignes, commençant à gauche et se continuant dans le sens opposé. Plusieurs lettres sont discutables.

לעדלת בן וטו פאלבעוה(?) בן
נדראל בן לחלה

עדלת. La forme simple עדל a été expliquée au n° 76.

וטו. La copie ne permet pas de lire autrement; comparez l'arabe وطأ «fouler, piétiner, aplanir».

אלבעוח. Il y a très-vraisemblablement quelque confusion de lettres dans la dernière partie de ce nom, qui était peut-être רפוח ou רמוח, ou quelque autre leçon compatible avec les caractères qui le composent.

נדראל, *vovit deus*. Le trait du נ a été allongé au point qu'on croit voir un ל. Le א est également fait comme ח. On connaît déjà le substantif נודר (94).

לחלח, comparez l'arabe لحلح «rester en place»; en mischnaïtique לחלוחין signifie «séve, humidité».

Fait par ʿAdlat, fils de Wathou, et par Elbaʿoûh (?), fils de Nadarêl, fils de Laḥlaḥ.

113. Vogüé, nº 127.

Deux inscriptions se suivant sans interruption. La première ligne va de droite à gauche, la deuxième prend une direction contraire. Les lettres douteuses seront relevées ci-après.

a. לימנו בן אשען

b. למותן בן תאם בן ראאל

פפעם על רמס פעל חדפרען שולת צנית עד אס שו צעוק

Inscription *a*. ימנו. On peut comparer le nom hébreu יָמִין ou יִמְנָה, suivant que la racine en est ימן ou מנה.

אשען, élatif de شعن «prendre par les cheveux, mettre les cheveux en désordre».

Inscription *b.* מותן est une leçon probable; à lire مُوَاتِن « assidu, permanent », participe de la troisième voix de وتن « couler à jet continu, permanent ».

תאם « jumeau », l'hébreu תְּאֹם, le Θωμᾶς des Grecs.

ראאל, *vidit deus* ou *deum*. Le diminutif רויאאל s'est rencontré au n° 79.

La formule dédicatoire commençant avec פפעם offre deux noms propres inconnus. Le premier se lit probablement רמס, dont le sens paraît mieux déterminé par l'hébreu רמס « fouler, piétiner », que par l'arabe رمس « couvrir de terre, inhumer ». Le second se présente sous la forme חדפרען, qui est un composé difficile à analyser. On pourrait peut-être prendre le groupe פרען pour le commencement d'une nouvelle phrase, en considérant le פ comme une conjonctive d'affirmation; mais, dans ce cas, on serait encore obligé de corriger le ן en י, afin d'obtenir le verbe רעי, dont nous avons rencontré quelques exemples dans les numéros précédents, attendu que la racine רען n'offre pas de sens convenable.

Dans צנית on ne peut voir qu'un adjectif formé de צנא.

Les quatre mots qui terminent l'inscription : עד אם שו צעוק, me sont inintelligibles dans leur ensemble, bien que, à la seule exception de שו, chacun de ces termes puisse se prêter à une explication satisfaisante. Contentons-nous de remarquer que le mot אם revient plus loin, en qualité de nom propre, et que le vocable שו figure aussi dans une autre formule votive. Ces

considérations m'ont guidé dans la séparation des mots.

a. Fait par Jamnou, fils de Asch'an.

b. Fait par Mouwâtin, fils de Teom, fils de Raêl. Érigé en mémoire de Ramas et de Ḥadfar'an (?). *Ex-voto* élevé...

114. Vogüé, n° 128.

Une ligne se lisant de droite à gauche. Les ן des בן sont démesurément allongés; cette circonstance jette un doute sur la dernière lettre de l'inscription, qui a l'aspect d'un ל.

יסעדאל בן חלץ בן קל (קן?)

יסעדאל « dieu soutient », est formé comme les noms bibliques יִשְׁמָעֵאל, יְרַחְמְאֵל, יַחְדִּיאֵל, etc.

חלץ, c'est aussi un nom hébreu, חֵלֶץ; en phénicien, on le trouve le plus souvent dans les composés, tels que חלצבעל, מלקרתחלץ.

קל « léger »; il faut peut-être lire קן, comme au n° 149.

Is'adêl, fils de Khalaṣ, fils de Qall (Qann?).

115. Vogüé, n° 129.

Une ligne demi-circulaire, commençant à droite. Après la seconde lettre, il y a une lacune d'un ou de deux signes.

לנ... בן אעם בן חץ בן פסם (קסם) בן סעל בן למך

אעם, élatif de la racine عمّ, qui sert en même temps de nom propre.

חץ, probablement l'arabe حاصّ « rasé, pelé ».

פסם. C'est ainsi qu'on lit sur la copie; mais cette racine n'est pas usitée en arabe; on peut supposer la leçon קסם, qui donne un nom connu.

סעל, à comparer l'arabe سعل « tousser »; on peut cependant se demander s'il ne faut pas corriger סען, comme au n° 104.

למך. Le *fac-simile* porte למר et למב, qui sont des racines impossibles; ma correction repose sur la ressemblance des lettres.

Le verbe لمك signifie « goûter, déguster »; c'est cette racine qui a produit le nom לֶמֶך, attribué à un patriarche antédiluvien (Genèse, IV, 18).

Fait par N..., fils de Aʿamm, fils de Ḥaṣṣ, fils de Fasam (Qasam?), fils de Saʿal, fils de Lamak.

116. Vogüé, n° 130.

Une inscription en deux lignes commençant à droite et alternant la direction dans la seconde ligne. La fin manque.

לפתר בן בדל

בנן? חה בן...

פתר. Cette racine signifie, en hébreu, « résoudre, expliquer », et en arabe « faiblir, mollir ».

בדל « échange, remplacement ». Chez les Arabes, on signale un nom propre بُدَيْل (I. D. 278, 304), qui est un diminutif.

חה. Il doit manquer quelque lettre. La leçon בחה, que donne la copie, est encore moins satisfaisante.

Fait par Fatar, fils de Badal Bakha (ou fils de Khah), fils de...

III. WADY-EL-GHARZ.

« Le Wady-el-Gharz se jette dans le Rohébé, par une vallée peu large et peu profonde, bordée de chaque côté par un escarpement qui a de huit à dix mètres d'élévation. Près de cette embouchure, se trouve un assez grand nombre de textes gravés soit sur les rochers, soit sur les pierres isolées qui jonchent le plateau dans lequel le Wady s'est creusé son lit; il n'y a pas là de *ridjm* proprement dit; sur la rive occidentale du Wady se voient les restes d'une carrière; on distingue de nombreux éclats, des blocs fendus artificiellement. Plusieurs de ces blocs portent des inscriptions; on trouve également des lambeaux de textes sur des éclats; ces deux circonstances prouvent que l'exploitation des pierres est postérieure à la gravure des inscriptions.

« Ce point est un de ceux où les scènes figurées sont le plus nombreuses. J'ai reproduit les mieux conservées : un homme à cheval brandissant sa lance (n° 132), un cavalier poussant un chameau devant lui (n° 143), un homme sur un chameau (n° 150), deux espèces de chèvres et de bouquetins (n°s 137, 141), une femme nue tenant ses cheveux (n° 148), des chameaux et des chevaux isolés, enfin une chasse au lion (n° 176), composition complète et claire dans

sa naïveté; quatre hommes à pied, armés de flèches, d'épieux, de boucliers, ont attaqué un lion de grande taille; l'un d'eux est renversé sous la griffe de l'animal, un cinquième chasseur, monté sur un cheval, vient au secours de son camarade et perce le lion de sa lance; le cavalier est coiffé d'un bonnet pointu...

« Les textes des planches XXV, XXVI et XXVII sont reproduits d'après mes copies; ceux de la planche XXVIII, d'après les copies de M. Waddington. »

117. Vogüé, n° 131.

Une ligne en caractères grêles et commençant à gauche. A remarquer la position horizontale du premier *noûn* et les formes négligées du ר et du כ. Le ע est indiqué par un point.

לצרב בן בן־נכשת בן אעלא

בן־נכשת. Le second élément est déjà connu sous la forme simple נכש (17).

אעלא, élatif de علی « être haut, élevé ».

Fait par Ṣarib, fils de Ben-Nakschat, fils de Aʿla.

118. Vogüé, n° 132.

Deux inscriptions. La première, en gros caractères, a la forme d'un demi-cercle et commence en haut. Entre l'inscription et le dessin grossier du cheval monté par un cavalier se voient dispersés trois lettres (בלו ?) et d'autres griffonnages. La seconde

inscription, en caractères fins, est tracée obliquement au-dessous du cheval.

a. ליאסת בן אמת אשגו

b. לאחלו

יאסת vient évidemment de يأس, יאש «perdre l'espoir, désespérer». Le א est fait comme un ח, et le ס est fermé au bas.

אמת. Ce nom prête à plusieurs étymologies, la plus probable est celle qui regarde אמת comme forme féminine de אם.

אשגו, élatif de la racine שגא sur laquelle nous reviendrons plus loin.

אחלו. C'est probablement une simple variante de אחלי (17). Notez que le ח a l'aspect de חל.

a. Fait par Iaasat, fils de Ammat (fils de) Aschgou.
b. Fait par Aḥlou.

119. Vogüé, n° 133.

Une ligne se lisant de gauche à droite. Les n°s 119 à 149 ont été produits au moyen du martelage.

לחלימן בן אמר (אמל?)

חלימן, diminutif de חלמן qu'on est tenté de comparer au talmudico-araméen חלמון «jaune d'œuf».

אמר. Je préfère cette leçon à celle de אמל. Le nom forme le composé hébraïque אֲמַרְיָה «Dieu dit».

Fait par Ḥoulaïman, fils de Amar.

120. Vogüé, n° 134.

Une inscription en deux lignes. La première, qui est celle du bas, commence à droite; la deuxième, qui est celle du haut, suit le sens contraire.

סמדע כ־
מד בן אשכם

סמדע est comparable à l'hébreu שְׁמִידָע, composé de שֵׁם = סם « nom », et ידע « connaître, savoir »; le manque du י s'explique par la vocalisation hébraïque. Il est remarquable que la tradition arabe connaît un certain سَمَيْدَع, fils de Mâlik, mais elle le relègue à l'époque patriarcale en faisant de son père un fils d'Abraham et celui même qui retira Joseph du puits pour l'amener en Égypte. L'explication de سَمَيْدَع par السيّد الكريم « le seigneur noble et généreux » donnée par Ibn Doreïd (227) ne doit pas être prise à la lettre.

כמד, nom déjà supposé au n° 42.

אשכם. La leçon n'est pas tout à fait certaine. شكم signifie « faire un don, rétribuer ». Cf. l'hébreu שְׁכֶם.

Samida' Kamad, fils de Aschkam.

121. Vogüé, n° 135.

Deux inscriptions en deux lignes commençant à gauche. Le dernier nom de la première inscription n'est pas bien distinct.

a. ליעלי בן־בן־זעל (זל?)
b. לרמל בן עבלן

ועל. Entre le ו et le ל, on voit un point très-fin qu'on peut prendre pour ע. زَعِلَ signifie « être vif, alerte ».

רמל est l'arabe رَمْل « sable, grève », ou رِمْل « corde en feuille de palmier ». Comparez le nom hébreu רְמַלְיָהוּ.

עבלן, dénominatif de la racine עבל qui figure au n° 62.

a. Fait par Ia^calaï, fils de Ben-Za^cal.

b. Fait par Ramal, fils de ^cAblan.

122. Vogüé, n° 136.

Deux inscriptions d'une ligne chacune. La quatrième lettre de la première inscription a l'aspect d'un ל suivi d'un point ou ע. Je crois que ce point a été indûment détaché du trait vertical qui doit être un ד.

a. לאקדם בן סען

b. לשבר בן חן

אקדם, élatif de קדם, racine dont on connaît plusieurs compositions.

שבר est probablement l'arabe شبر « don, faveur ». Cette leçon est conforme au texte; on se demande toutefois si la dernière lettre n'est pas un ל un peu trop arrondi; on obtiendrait ainsi le nom שבל que nous avons supposé au n° 10.

חן. Je lis ainsi, au lieu de סנן, en prenant les deux

premiers signes pour le ח. C'est l'hébreu חֵן « grâce » dont nous avons rencontré de nombreux dérivés.

a. Fait par Aqdam, fils de Sa'an.

b. Fait par Schabar, fils de Ḥann.

123. Vogüé, n° 137.

Un seul mot : לבול « fait par Boul ». La signification du بول arabe convient difficilement ; il faut penser plutôt à l'hébreu בול « produit, vigueur de production » qui est aussi un nom de mois.

124. Vogüé, n° 138. Wetzstein, pl. II, 2 *a*.

Une ligne se lisant de gauche à droite. Chez M. Wetzstein, l'inscription est posée à l'envers. Les deux copies ne s'accordent pas au sujet de la dernière lettre, qui est un ו d'après M. de Vogüé, et un ן d'après le savant allemand. Cette dernière leçon séduit au premier coup d'œil, car, dans ce cas, on obtient le mot בן « fils », qui fait supposer une lacune à la fin, tandis que le nom précédent se compose des lettres בעה qui offrent une forme possible. Cependant cette leçon devient inadmissible devant le texte qui suit immédiatement ce numéro, texte qui provient du fils de l'auteur de notre inscription, et où le nom en question a non-seulement un ו au lieu de ן, mais encore un point, c'est-à-dire un ע de plus. Là-dessus les deux copies sont d'accord et nous ne pouvons que nous incliner devant les faits, bien que l'explication du nom propre soit devenue très-difficile,

voire impossible, dans l'état actuel de nos connaissances du dialecte du Safa.

לממצי בן בעה בו[ע]

ממצי. La première lettre me paraît encore sujette au doute, et il se peut qu'on doive lire עמצי, nom qui serait un dérivé de עמץ (116).

בעה est peut-être identique à בעוח dans אלבעוח (112), en supposant la confusion de ה et ח.

בוע, peut-être רוע. Dans le premier cas, on pourrait comparer le nom בועת (27).

Fait par Mamsaï (ʿAmsaï), fils de Baʿah Bouʿa (Rouʿa ?).

125. Vogüé, nº 142. Wetzstein, pl. II, 2 *b*.

Une inscription en deux lignes; elle commence à droite et remonte dans le sens opposé. Les savants voyageurs diffèrent quant à la manière d'envisager les traits qui entourent ce numéro. D'après M. Wetzstein, ce serait un cadre; d'après M. de Vogüé, ce n'en serait pas un. Plus importante est la divergence relative au deuxième nom propre que la copie de M. de Vogüé lit מצל, et celle de M. Wetzstein ממצי. Nous suivons cette dernière leçon qui est confirmée par le numéro précédent.

לדכס בן ממצי (עמצי?) בן בעה בוע (רוע?)

דכס. Cette racine signifie en arabe « entasser, serrer ».

Fait par Dakas, fils de Mamṣaï (ʿAmṣai), fils de Baʿah Bouʿa (Rouʿa).

126. Vogüé, n° 139.

Trois inscriptions. La première, qui se compose de deux lignes, commence à gauche et descend dans le sens contraire. La deuxième consiste en un seul nom se lisant également de gauche à droite. La troisième, enfin, est disposée en demi cercle allant de bas en haut.

a. לצרב בן חנן ב־
ן סקם בן לה (יה ?) בן חלן

b. לגת מקח

c. לפו בן בן־חנן

סקם, à comparer l'arabe سقم « être atteint d'une maladie ».

לה, leçon plus probable que יה. Voyez au n° 91.

חלן rappelle le nom Χιλωνος qui figure dans une inscription grecque de Radhémé (Wetzstein, 148). On trouve aussi la variante Χειλωνος (C. I. G. 4648). Il vient probablement de חיל qui se présente plus loin comme un nom de lieu.

L'analyse du nom גתמקח n'est pas abordable à l'heure qu'il est; le nom פו est aussi très-singulier; peut-être faut-il lire לפורן au lieu de לפו בן.

a. Fait par Ṣarib, fils de Ḥanan, fils de Siqam, fils de Lah, fils de Khilan.

b. Fait par Gat Maqaḥ (?).

c. Fait par Fou, fils de Ben-Ḥanan (ou Fouran, fils de Ḥanan).

127. Vogüé, n° 140. Cf. Wetzstein, pl. II, 1 *c*.

Trois inscriptions se lisant de gauche à droite et ayant pour auteurs le père, le fils et le petit-fils; celle du dernier est entre les deux.

a.	1	ליאסת בן סקם
b.	3	לבחמו בן יאסת בן סקם
c.	2	לאס בן בחמו

Tous les noms propres sont connus, excepté בחמו qui n'a pas de racine en arabe, mais dont la réalité semble garantie par la transcription grecque Βάμος (Wetzstein, 91). Pour אס, voyez au n° 113.

a. Fait par Jaasat, fils de Siqam.

b. Fait par Baḥmou, fils de Jaasat, fils de Siqam.

c. Fait par As, fils de Baḥmou.

128. Vogüé, n° 141.

Une ligne oblique inclinant à droite. Plusieurs lettres sont douteuses.

חלהוב (טלהוב ?) בן לחם

L'étrangeté du premier nom fait supposer une altération de quelque lettre; on est tenté de lire טלהוב.

לחם. La copie offre לעלם; nous considérons les deux signes du milieu comme un ח, bien que le premier d'entre eux, fermé au bas, fasse l'effet d'un ע. لحم signifie « viande, chair ».

Ḥalhoub (?), fils de Laḥm.

129. Vogüé, n° 143.

Inscription fragmentaire. On distingue le dessin

d'un cavalier chassant un chameau devant lui. Au-dessus, on lit לקא; au bas, on reconnaît les six lettres חטט נשלם. Les deux premiers mots reviennent plus loin comme noms propres.

130. Vogüé, n° 144.

Une inscription disposée en demi-cercle, de gauche à droite.

לטחל בן בל בן מלט בן בדל

טחל, à comparer le mischnaïtique טחול « rate ».

בל. Nous avons là, sans aucun doute, un nouvel exemple d'un nom de dieu devenu nom d'homme; c'est le dieu araméo-babylonien Bêl, identique au בעל phénicien, et connu sous le nom de Βῆλος par les Grecs.

מלט. Cette racine signifie en hébreu « se sauver, s'échapper »; en arabe, ملط a le sens de « être sans poil, n'avoir pas encore de poil, n'être pas de race pure ».

Fait par Thaḥal, fils de Bêl, fils de Malath, fils de Badal.

131. Vogüé, n° 145.

Deux lignes commençant à gauche et descendant dans le sens opposé.

לסעד בן פור
בן אלו

פור. Voyez l'explication de ce nom au n° 59.

אלו. La racine de ce nom est douteuse; si le ו était

radical, on pourrait comparer le talmudique אלה ou אלוא « fronde ».

Fait par Saʿd, fils de Four, fils de Alou.

132. Vogüé, n° 146. Wetzstein, 2 *b*.

Une ligne commençant à gauche; chez M. Wetzstein elle apparaît renversée et présente un ר au lieu de בן.

לעמר בן אחשש

עמר, racine commune sémitique ayant le sens de « se tenir debout ». Cf. le nom sabéen אלעמר.

אחשש, élatif de حشّ « faucher, récolter de l'herbe ».

Fait par ʿAmad, fils de Aḥschasch.

133. Vogüé, n° 147.

Une ligne allant de gauche à droite.

לסמם בן רמל

סמם, c'est peut-être l'arabe سُمَام « loup ». Le nom qui suit est connu.

Fait par Soumam, fils de Ramal.

134. Vogüé, n° 148.

Une ligne disposée dans le sens vertical. Il manque le נ de בן et probablement aussi la fin.

לבב ב[ן] צעאל לד

Le dernier mot n'est pas facile à expliquer; les

noms propres ont déjà figuré dans les numéros précédents.

Fait par Bab, fils de Ṣaʿèl...

135. Vogüé, nº 149.

Une ligne remontant en haut et se lisant de gauche à droite. Le second nom est difficile à lire à cause des ligatures insolites.

לשדי בן אעמד (?) בן חׇלן

שדי dérive de شَدَّ « serrer, étreindre; être fort, vigoureux »; il rappelle le titre divin hébraïque שַׁדַּי « tout-puissant ».

אעמד. La première lettre est un ו sur la copie; je suppose l'omission du trait inférieur. La quatrième lettre est peut-être un כ.

Fait par Schaddaï, fils de Aʿmad (?), fils de Khilan.

136. Vogüé, nº 150.

Deux inscriptions; celle de gauche est tracée verticalement devant le dessin d'un chameau monté par un cavalier; le tout est entouré d'un cadre. Elle est illisible. Celle de droite est disposée obliquement.

לסומת בן קבב

סומה, c'est l'arabe سُومَة « prix d'un objet ».

קבב, peut-être l'arabe قُبَاب « tranchant ».

Fait par Soumat, fils de Qoubâb.

137. Vogüé, n° 151.

Une ligne irrégulièrement tracée se lisant de droite à gauche. L'avant-dernière lettre est douteuse.

לנכשח בן סף

נכשח. Je lis ainsi par analogie du n° 17 qui offre la forme simple נכש; le point qui se voit entre le כ et le ש est probablement dû à un accident de la pierre.

סף. La copie porte וף, mais ce nom est peu probable.

Fait par Nakschat, fils de Saf.

138. Vogüé, n° 152.

Une ligne, même direction que la précédente. Le פ est ouvert en haut; l'avant-dernière lettre, malgré son aspect, doit être un ר.

לבנן בן פארת

בנן, nom expliqué sous le n° 99.

פארת. Il est impossible d'y méconnaître l'analogue de l'hébreu פְּאֹרָה « couronne, cime d'un arbre »; cette forme confirme d'une manière inattendue notre explication du nom פור. Voyez au n° 1.

Fait par Bounân, fils de Fou'rat.

139. Vogüé, n° 153.

Une inscription en deux lignes, commençant à gauche et se continuant dans le sens opposé.

לבן־סקו
בן חֿלן

בן־סקו. Le ן a l'aspect d'un gros point; on pourrait donc lire לבעסקו, mais le quadrilitère בעסק n'est pas vraisemblable.

Fait par Bensaqou, fils de Khilan.

140. Vogüé, n° 154.

Une inscription en deux lignes; la première est horizontale et commence à droite; la seconde est disposée presque verticalement à gauche de l'autre.

לתמן
בן בנן

Ces deux noms sont connus.

Fait par Têmân, fils de Bounân.

141. Vogüé, n° 155.

Une ligne semi-circulaire, allant de droite à gauche.

Quatre lettres douteuses rendent les deux derniers noms peu clairs.

ועדאל בן סמס בן פכלת (פכית ?)

ועדאל « promesse de Dieu », de وعد « promettre, donner l'assurance ».

סמס. Les ס ne sont pas très-certains; s'ils l'étaient, on aurait là le nom sémitique du soleil : hébreu

שֶׁמֶשׁ, arabe et sabéen شَمْس, שמם; avec un ש initial, la forme סמם serait tout à fait régulière.

פכלת ou פכית, l'incertitude qui plane sur les deux lettres médiales rend prématuré tout essai d'explication.

Waʿdaêl, fils de Sams, fils de Fakalat (ou Fakaïat).

Hébreu.	Écriture du Safa. Formes régulières.	Écriture du Safa. Formes abusives.
א		
ב		
ג		
ד		
ה		
ו		
ז		
ח		
ח̄ (خ)		
ט		
י		
כ		
ל		
מ ם		
נ ן		
ס		
ע		
פ		
צ		
ק		
ר		
ש		
ת		
Ligatures { בן		
Ligatures { עבל		

Hébreu.	Phénicien.	Ancien arabique.	Safaïtique.	Sabéo éthiopien.
א				
ב				
ג				
ד				
ה				
ו				
ז				
ח				
ח̄				
ט				
י				
כ				
ל				
מ				
נ				
ס				
ע				
פ				
צ				
ק				
ר				
ש				
ת				

Vogüé n° 1.

Vogüé n° 2.

Vogüé n° 3.

Vogüé n° 4.

Vogüé n° 5.

Vogüé nº 93.

Vogüé nº 108.

Vogüé n° 110.

Vogüé n° 127.

Vogüé n° 118.

MÉMOIRE

SUR

LA CHRONIQUE BYZANTINE

DE

JEAN, ÉVÊQUE DE NIKIOU,

PAR M. H. ZOTENBERG.

L'ouvrage que je me propose de faire connaître, dans le présent mémoire, est une chronique byzantine composée en Égypte, au VIIe siècle, par un auteur qui était contemporain et témoin des derniers événements qu'il raconte. L'original de cette compilation historique était écrit en grec; mais on ne le trouve mentionné dans aucun livre ancien, ni moderne, et il est resté absolument inconnu. Une traduction arabe en a été faite à une époque que nous ne saurions déterminer, et cette traduction elle-même n'a été jusqu'à présent signalée dans aucune bibliothèque d'Europe. C'est une version éthiopienne de la paraphrase arabe, exécutée au commencement du XVIIe siècle, qui seule nous en a conservé le texte. Comme cet ouvrage mérite de fixer l'attention des

orientalistes et des historiens, il m'a paru utile de lui consacrer une notice spéciale, afin de compléter la courte analyse insérée dans le Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale récemment publié. En le comparant avec des documents du même genre, je chercherai à faire ressortir les points, par lesquels il diffère des récits d'autres écrivains, et à constater les informations nouvelles que la science pourra y recueillir.

I

La chronique dont nous allons rendre compte occupe les folios 62 à 138 du ms. nº 146 du fonds éthiopien de la Bibliothèque nationale[1]. Un autre exemplaire existe dans la bibliothèque du British Museum, et un troisième dans la collection de M. Antoine d'Abbadie[2]. L'auteur, Jean, évêque de Nikiou[3], se nomme au commencement même de l'ouvrage. Il déclare avoir rapporté les événements anciens et ceux qui s'étaient passés de son temps[4]. Or le dernier chapitre de la chronique présente un tableau, évi-

[1] Voyez la description de ce ms. dans le *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, p. 222 et suiv.

[2] Voyez Wright, *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*, p. 300 et suiv. — *Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, p. 37 et suiv.

[3] Sur la ville épiscopale de Nikiou ou Pschati, voyez Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*, t. I, p. 423 et suiv. — Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, t. II, p. 162 et suiv.

[4] .... ንወጥን ፡ ከመ ፡ ንግበር ፡ ዘንተ ፡ እምቀደምት ፡

demment tracé par un témoin oculaire, de la domination musulmane et de la situation des chrétiens d'Égypte quelques années après la conquête définitive de ce pays. Je crois que l'auteur qui se désigne ainsi est l'évêque de Nikiou, nommé Jean, dont parle Sévère Ibn al-Moqaffa', évêque d'Aschmounaïn, en son Histoire des patriarches d'Alexandrie, et qui jouait un rôle prépondérant dans les affaires de l'Église jacobite, vers la fin du VIIe siècle, sous le pontificat de Jean de Semnoud, d'Isaac et de Siméon, 40e, 41e et 42e patriarches au siége de Saint-Marc.

Sévère d'Aschmounaïn, en racontant les circonstances de la mort de Jean Semnoûdî, mentionne certains évêques qui s'étaient rendus auprès du patriarche malade, à savoir : Grégoire, évêque de Qaïs ; Jean, évêque de Nikiou ; Jacques, évêque d'Arwaṭ ; Jean, évêque de Sakhâ, et Théodore, évêque de Métélis (مليدس) [1]. Les trois premiers sont encore expressément nommés comme les principaux (مقدّميهم) d'entre les évêques assemblés, avec les notables laïques et le clergé d'Alexandrie, pour procéder à l'élection d'un nouveau patriarche [2]. Et lorsque (après le refus d''Abd al-

መጻሕፍት ፡ ብዙኃት ፡ ዘለአዝማን ፡ ወዜና ፡ ዘርኢናሆሙ ፡ ዓዲ ፡ በጊዜያት ፡ እንተ ፡ በጸሕነ ፡ ኀቤሆሙ ፡ .... Ms. éthiop. n° 146, fol. 67.

[1] Ms. arabe de la Bibliothèque nationale, ancien fonds, n° 139, p. 111.

[2] Ms. cité, *ibid.*

ʿAzîz, gouverneur d'Égypte, de confirmer la nomination du diacre Grégoire) Isaac, le patriarche imposé par l'émir musulman, revint de Miçr à Alexandrie, il était accompagné de Jean, évêque de Pschati (Nikiou), et de Grégoire, évêque de Qaïs, représentant, l'un l'épiscopat de l'Égypte supérieure, l'autre les évêques de la basse Égypte[1]. Sévère d'Aschmounaïn nous fournit un troisième renseignement sur Jean, évêque de Nikiou, dans la Vie du patriarche Siméon le Syrien. Ce dernier avait confié audit personnage, qui était très-versé dans la connaissance de la discipline et des règles monastiques, l'administration générale des monastères, dont le nombre, à cette époque, augmentait sans cesse. Or il arriva que quelques moines enlevèrent une jeune religieuse, l'emmenèrent dans la vallée d'Habîb et se livrèrent à la débauche. La révélation de ce scandale causa une vive agitation au sein des communautés religieuses, et, sur l'ordre de l'évêque, un moine, auteur principal du méfait, subit une punition si sévère, qu'il en mourut dix jours après. Alors les autres évêques de la contrée se réunirent et Jean, évêque de Nikiou, pour avoir excédé les limites du châtiment légalement permis, fut privé de sa dignité épiscopale, interdit des fonctions sacer-

[1] Ce détail, omis par Sévère d'Aschmounaïn, se trouve consigné dans la Vie du patriarche Isaac, composée, en copte, par Ménas, évêque de Pschati, successeur de Jean (Ms. copte du Vatican, n° LXII). Voyez Zoëga, *Catal. cod. copt. manu scriptorum qui in Museo Borgiano adservantur*, p. 110.

dotales, et réduit à la condition d'un simple moine. Jean protesta contre la sentence de ses juges, en s'écriant que Dieu les ferait chasser eux-mêmes de leurs siéges[1].

Voilà les seules données biographiques qui nous soient parvenues sur la personne de notre auteur. Dans la courte préface placée en tête de l'ouvrage par le traducteur arabe et reproduite dans la version éthiopienne, le nom de Jean, évêque de Nikiou, est accompagné du titre de *Moudabbar* ou *Mou-*

[1] ثم انّه سلم لابا يوحنّا اسقف نقيوس تدبير حال الديارات لانّه كان خبير بتقلّب الرهبان وقوانينهم واعطاه سلطانًا عليهم وكانوا يعمروا القلالى بغير فتور والاراخنة يقوموا باحوالهم، ثم ان قومًا من المحبين الشهوات اخرجوا عذرى من ديرها ودخلوا بها وادى هبيب واوقعوا بها الفعل سرًا، فلمّا ظهر ذلك بين الرهبان كان بينهم قلق عظيم ما لم يسمع بمثله فى ذلك الموضع، فاخذ الاسقف الراهب الذى عمل الخطئة ضربه ضربا موجعا وبعد عشرة ايام من تاديبه مات الراهب، فلما شاع الخبر اجتمعوا جميع الاساقفة بكورة مصر سرًا وسألوا الاسقف عن قضية الراهب فاخبرهم بها واعترف انه الذى ضربه فاوجبوا عليه القطع لكونه تعدّى حد الواجب من ادبه فقطعوه فوقف فى وقت ان قطعوه وكانوا قالوا له ما انت فى حلّ ان تدنوا (*sic*) الى شى من آلة الهيكل من الآن بل تاخذ السرائر كراهب، فنادا وقال للشعب كما قطعتمونى ظلمًا الربّ الاله الذى اعرف اسمه يجعل جميعكم يا اساقفة غربآء عن كراسيكم الى تمام الزمان الذى حكمتم علىّ فيه. Ms. ar. de la Bibliothèque nationale, ancien fonds, n° 139, p. 116. — Comparez Renaudot, *Historia Patriarcharum Alex. Jacob.*, p. 176, 177, 182. — La dernière phrase du texte arabe pourrait faire supposer que l'interdiction prononcée contre Jean de Nikiou ne fut que temporaire. Mais il est dit ensuite qu'il lui fut donné un successeur en la personne de Ménas, moine du couvent de S. Macaire.

dabber (ሙደበር ፡ ou ሙዱበር ፡), transcription du mot arabe مُدَبِّر, par lequel on désigne ordinairement l'économe d'un couvent. Nous croyons que le mot *moudabbir* est employé ici dans le sens de *directeur*, c'est-à-dire directeur des monastères. L'épisode de la vie de Jean de Nikiou que l'on vient de lire explique ce titre qui, à son tour, confirme de la manière la plus directe l'identité de notre auteur avec l'évêque de Nikiou dont il est question dans l'histoire des patriarches d'Alexandrie. La mention de la qualité de *moudabbir* permet de supposer que la chronique a été composée avant le jugement qui privait Jean de Nikiou de ses dignités ecclésiastiques. Comme, d'ailleurs, la fonction de directeur des monastères lui avait été conférée par Siméon le Syrien, et qu'il en fut dépouillé sous le pontificat du même patriarche, l'époque de la rédaction de l'ouvrage doit être fixée entre les années 693 et 700 de notre ère[1].

Nous avons dit que l'original de la chronique de Jean de Nikiou était écrit en grec. Il est à peine besoin de le démontrer. Sans doute, la langue grecque n'était plus, à l'époque de la conquête musulmane, comme elle l'avait été pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, le seul idiome littéraire en usage

[1] Siméon le Syrien occupa le siége d'Alexandrie pendant sept ans et six mois. Il mourut en l'an 416 des martyrs. Ce sont les chiffres que rapportent Sévère d'Aschmounaïn, Abou'l-Barakât et Makrîzî. Voyez Renaudot, *Hist. Patr. Alex.*, p. 185. Mais on sait que la chronologie des patriarches d'Alexandrie n'est pas entièrement certaine.

dans la basse Égypte. Mais on ne découvre, dans notre texte, aucune trace d'une rédaction copte. Au contraire, à travers la traduction de second degré que nous avons sous les yeux, la composition grecque primitive est facile à reconnaître, soit par l'orthographe, exacte ou altérée, des noms propres, soit par certains malentendus de la paraphrase, dont on verra ci-après des exemples.

En quelles circonstances, à quel moment et par qui cet ouvrage, resté enseveli dans quelque couvent d'Égypte, a-t-il été traduit en arabe? Nous l'ignorons. Malheureusement, le modeste interprète auquel nous en devons la conservation ne s'est pas proposé de nous le transmettre intégralement. Étranger, par son éducation et par le milieu dans lequel il vivait, aux souvenirs de l'antiquité classique, les récits de mythologie evhémériste de Jean de Nikiou n'étaient pas de nature à l'intéresser lui-même, ni à éveiller la curiosité des lecteurs pour lesquels il travaillait. La première partie de sa traduction ne présente qu'un résumé très-succinct du texte original. Il en a tiré seulement les légendes relatives aux origines de différents noms et institutions, à certaines inventions, et aux fondations des villes et monuments célèbres. C'est un كتاب الاوائل, un «livre des origines», du genre de ceux que les écrivains arabes aimaient à composer à l'aide de renseignements de toute provenance. Mais ces extraits, la plupart tronqués, par suite du procédé inintelligent de l'abréviateur, sont pour ainsi dire sans valeur pour nous,

et il serait même impossible d'en pénétrer le sens, sans le secours que nous offre la comparaison des auteurs byzantins rapportant les mêmes récits. Nous ne nous arrêtons pas un instant à l'hypothèse, que l'on pourrait proposer, d'après laquelle l'auteur lui-même aurait écrit des phrases telles que celles qu'on rencontre dans la version. La courte préface que le traducteur arabe a placée en tête du livre, et la table des matières qui, nous le croyons, est également son œuvre, montrent clairement que, très-souvent, il n'entendait point les passages qu'il traduisait en les abrégeant. En effet, plusieurs de ces rubriques ne donnent qu'un résumé incomplet et inexact du contenu des chapitres, et, d'autre part, les titres mentionnent parfois des faits dont il n'est pas question dans le corps de l'ouvrage. En ce qui concerne la seconde partie de la chronique, celle qui est consacrée à l'histoire réelle, il nous semble que la version arabe a reproduit le texte original plus fidèlement, ou, pour mieux dire, plus littéralement, à la réserve toutefois d'un grand nombre d'omissions et de plusieurs passages mal rendus.

Une note, qu'on lit à la fin de la chronique, nous donne la date précise de la version éthiopienne, qui a été exécutée, sur l'ordre de la reine Malak-Môgasâ (Mâryâm-Senâ) et d'Athanase, général en chef de l'armée abyssinienne, par le diacre Gabriel l'Égyptien, fils de Jean, de Qalyoûb, dans la cinquième année du règne de Malak-Sagad II (Yâʿqôb), roi d'Abyssinie, « en l'an 7594 du monde, 1947

d'Alexandre, 1594 de l'incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, 1318 des martyrs, 980 d'Agar (de l'hégire), selon le comput solaire, et 1010, selon le comput lunaire. » Toutes ces dates, à l'exception des deux premières, qui renferment des erreurs, correspondent à l'an 1602 de notre ère [1].

Nous n'avons aucun moyen pour discerner la part de responsabilité qu'il convient d'attribuer au traducteur éthiopien, en ce qui concerne les passages altérés ou dépourvus de sens que l'on trouve dans notre chronique. Nous sommes porté à croire que cette part est moins grande que celle du traducteur arabe qui, sans doute, n'entendait pas suffisamment le grec. L'on peut supposer, au contraire, que l'auteur de la version éthiopienne, Égyptien d'origine, possédait la connaissance intime de la langue arabe, car l'idiome éthiopien ne lui était pas très-familier, et que le texte arabe à traduire en gheez lui offrait moins d'obscurités que n'en avait présenté à son prédécesseur la composition originale. Quoi qu'il en soit, les personnes qui ont l'expérience des manuscrits éthiopiens ne trouveront pas extraordinaire le fait qui me reste à signaler touchant l'état actuel du texte, à savoir que le scribe qui l'a copié ne l'a pas toujours compris, ainsi que le montre la ponctuation fantaisiste qu'il y a insérée.

Les cent vingt-deux chapitres de la chronique de

[1] La date de 1318 des martyrs est donnée d'après le comput d'Alexandrie. Selon le comput usité en Abyssinie, ce serait l'an 1326.

Jean de Nikiou ne forment, depuis le premier jusqu'au dernier, qu'une seule série : ordonnance fondée sur la chronologie légendaire ou réelle, et la succession non interrompue des faits rapportés par l'auteur. Toutefois ces sections, d'inégale étendue, se groupent naturellement en deux catégories. Les soixante-seize premiers chapitres contiennent le récit, commençant à la création du monde, des événements des temps anciens et de l'histoire romaine. Le reste de l'ouvrage est consacré principalement à l'histoire de l'empire d'Orient, depuis Constantin jusqu'à la conquête de l'Égypte par les musulmans. Cette seconde partie elle-même peut être divisée en deux sections, dont la première, embrassant les chapitres LXXVII à XCV, mène le récit jusqu'à la mort de l'empereur Tibère II; la seconde, comprenant les chapitres XCVI à CXXII, raconte les règnes de Maurice, de Phocas, d'Héraclius et de Constant. Chacun des trois groupes se distingue des deux autres, soit par le caractère de la narration et le point de vue où s'était placé l'auteur, soit par la nature des sources qu'il a employées.

Et d'abord, en ce qui concerne la première partie de l'ouvrage, les extraits, plus ou moins informes, que la traduction éthiopienne nous en a conservés, fournissent des indications suffisantes pour que l'on puisse reconnaître la rédaction primitive, qui ne différait pas d'une manière notable des chroniques grecques du VIIe, du VIIIe et du IXe siècle, avec lesquelles ces fragments s'accordent souvent littéralement. La ré-

daction est en tout semblable au procédé des chroniqueurs byzantins. Nulle coordination des faits, nulle transition. Le seul fil conducteur de la narration est une chronologie fictive. Et encore, les dates, dont les compilations du même genre sont si prodigues et qui leur donnent une certaine apparence de précision, font-elles défaut dans notre ouvrage, soit que l'auteur les ait omises, soit qu'elles aient été supprimées par le traducteur. Les divers récits relatifs à un seul et même fait se suivent, sans que les contradictions des différentes sources (la Bible, les *bibliothèques historiques*, les romans, les chroniques locales, les chroniques de Jules l'Africain, d'Eusèbe, etc.) dont ils proviennent aient été effacées. Mais on constate une ressemblance particulière entre la chronique de Jean, évêque de Nikiou, et deux autres chroniques ayant pour auteurs des personnages qui portaient également le nom de Jean : Jean d'Antioche, surnommé Malala ou le rhéteur, et Jean d'Antioche, le moine.

La chronique de Jean Malala n'étant connue que par un seul manuscrit conservé dans la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, qui est incomplet au commencement et à la fin, il est difficile de déterminer la date à laquelle elle a été composée. Le premier éditeur, Humfred Hody (Hodius), considérant surtout la diction barbare de l'ouvrage, l'a attribué au IXe siècle. D'autres savants l'ont reporté au VIIIe ou au VIIe siècle, d'autres encore au VIe siècle[1]. Ce qui

[1] Voyez Hodii *Prolegomena ad Malalam*, p. XXXVIII seq. — Fa-

est certain, c'est qu'il a dû être rédigé postérieurement à la trente-septième année du règne de l'empereur Justinien, à laquelle se termine le manuscrit d'Oxford, et même après la mort de cet empereur, dont le règne est résumé, quant à sa durée, au commencement du livre XVIII, par ces mots : *ἐβασίλευσεν ὁ θειότατος Ἰουστινιανὸς ἔτη λη′ καὶ μῆνας ζ′ καὶ ἡμέρας ιγ′*. Et comme la chronique de Jean Malala se trouve citée dans le troisième sermon sur les images de saint Jean Damascène, elle est nécessairement antérieure à l'an 750[1].

La même incertitude existe relativement à l'âge de Jean d'Antioche, le moine. Les fragments que l'on possède de sa chronographie ou de ses *Antiquités* (*ἀρχαιολογία*) ont une parenté si étroite avec les récits correspondants de la chronographie de Jean Malala, que les deux ouvrages et les deux auteurs ont pu être confondus. Aussi est-on persuadé que l'un dépend de l'autre. Le plus récent éditeur des fragments de Jean d'Antioche, contrairement à l'opinion commune, pense que l'ouvrage de ce dernier a été composé entre les années 610 et 650 et copié par Jean Malala[2].

bricius, *Bibliotheca græca*, ed. Harless, t. VII, p. 447. — C. Müller, *Fragm. hist. græc.*, t. IV, p. 536. — Gutschmidt, dans la revue allemande *Die Grenzboten*, année 1863, t. I, p. 345. — M. A. de Gutschmidt n'hésite pas à placer l'ouvrage de Jean Malala sous le règne de Justin II (565-578 de J. C.).

[1] L'authenticité de ce sermon a été révoquée en doute, mais sans raison valable.

[2] Voyez Müller, *Fragm. hist. gr.*, t. IV, p. 536.

Si les extraits éthiopiens de la chronique de Jean de Nikiou ne nous fournissent pas les moyens pour trancher la question, ils peuvent aider au moins à la résoudre. En effet, comme les rapports de filiation que l'on a cru pouvoir constater entre les deux chronographes d'Antioche devraient comprendre également les récits analogues, souvent identiques, de l'auteur égyptien, au lieu de supposer des emprunts de l'un à l'autre, on aimera mieux admettre une source commune que chacun des trois aura transcrite dans son ouvrage.

La solution du problème serait tout autre s'il était permis de s'appuyer sur une citation unique et un peu vague, que nous trouvons dans la chronographie de Jean Malala.

Le chapitre xxvii de la chronique de Jean de Nikiou contient l'histoire légendaire de Melchisédec, où on lit le passage suivant : ... **ወሐነፀ ፡ ሀገረ ፡ በጎልጎታ ፡ ዘትሰመይ ፡ ጽዮን ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ሳሌም ፡ ዘትርጓሜ ፡ ስማ ፡ በልሳነ ፡ ዕብራውያን ፡ ሀገረ ፡ ሰላም ፡ ወነግሠ ፡ በውስቴታ ፡ ፻፲ወ፫ ፡ ዓመተ ፡ ወሞተ ፡ በድንግልናሁ ፡ ወጽድቁ ፡ በከመ ፡ ጸሐፈ ፡ ዮሴፍ ፡ ጠቢብ ፡ ጸሓፌ ፡ ዜና ፡ በጥንተ ፡ መጽሐፉ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ዜና ፡ አይሁድ ፡** ... « et il (Melchisédec) fonda sur le Golgotha, qui est le Sion, une ville nommée Salem, nom qui, dans le langage des Hébreux, signifie *ville de la paix*. Et il y régna cent treize ans, et mourut dans sa virginité et sa justice, ainsi que l'a écrit le savant Josèphe, l'historien, au commencement de son ouvrage de l'Histoire des Juifs [1]. » Jean d'Antioche

[1] Le passage de Josèphe auquel fait allusion l'auteur est sans doute

donne à peu près le même récit en ces termes : ... *ἔκτισε πόλιν ἐν τῷ ὄρει τῷ λεγομένῳ [Σιὼν] καὶ καλέσας αὐτὴν Ἱερουσαλὴμ, ὅπερ ἐσ7ὶν εἰρήνης πόλις, ἐϐασίλευσεν ἐν αὐτῇ ἔτη ριγ', καθὼς Ἰώσηπος ἱσ7ορεῖ*[1]. On lit, d'autre part, dans Jean Malala : ... *καὶ ἔκτισε πόλιν ἐν τῷ ὄρει τῷ λεγομένῳ Σιὼν, ἥντινα ἐκάλεσε Σαλὴμ, ὅπερ ἐσ7ὶν εἰρήνης πόλις. Καὶ ἐϐασίλευσεν ἐν αὐτῇ ἔτη ριγ', καὶ τελευτᾷ, δίκαιος καὶ παρθένος, καθὼς Ἰώσηπος ἐν τῇ Ἀρχαιολογίᾳ ἐξέθετο· καὶ Ἰωάννης δὲ καὶ Κύριλλος, οἱ ὁσιώτατοι ἐπίσκοποι τὰ αὐτὰ εἶπον*[2].

On voit que, des trois rédactions du même passage, celle de Jean de Nikiou paraît être la version primitive, en raison de la citation plus précise de Josèphe. Il faut cependant se garder de considérer le texte de Jean Malala, reproduisant cette citation d'après « Cyrille et Jean, les très-saints évêques, » comme directement emprunté à Jean de Nikiou. Nous croyons que les deux « évêques » mentionnés par le chronographe d'Antioche sont Cyrille, patriarche d'Alexandrie, et S. Jean Chrysostome, patriarche de Constantinople. Cyrille d'Alexandrie parle de Melchisédec en plusieurs endroits de ses ouvrages. La citation de Jean Malala se rapporte probablement à un passage des Glaphyra[3], et pour S. Jean Chrysostome, à l'une des homélies sur la Genèse, quoique

celui qu'on lit dans les *Antiquités*, I, x, 2 : *ὁ τῆς Σόλυμα πόλεως βασιλεὺς Μελχισεδέκης· σημαίνει δὲ τοῦτο βασιλεὺς δίκαιος.*

[1] *Fragm. hist. græcor.*, t. IV, p. 546, fragm. 11, § 1.

[2] Voyez *Joannis Malalae chronographia*, dans Migne, *Patrol. græca*, t. XCVII, col. 133 BC.

[3] Voyez *Patrol. græca*, t. LXIX, col. 84 et suiv.

les paroles de ces auteurs n'aient qu'un rapport éloigné avec la légende en question. Les écrivains byzantins n'avaient pas l'habitude de vérifier les témoignages qu'ils reproduisaient servilement (toutefois non sans négligence) d'après des documents antérieurs. Ils copiaient aveuglément leurs sources de seconde ou de troisième main, toujours les mêmes, et c'est à juste titre qu'on a pu dire : *alter alterius simia est*[1].

Néanmoins chacune des chroniques qu'on est convenu d'appeler byzantines, a son caractère particulier. Les auteurs, selon leurs préférences et suivant les provinces où ils composaient leurs ouvrages, à Antioche, à Constantinople, à Alexandrie ou ailleurs, y mentionnaient, en plus ou moins grand nombre, des faits relatifs à ces provinces, tirés souvent des chroniques locales. C'est ainsi que l'ouvrage de Jean de Nikiou, dans sa première partie (qui seule nous occupe en ce moment), contient quelques chapitres consacrés à l'histoire de l'Égypte ancienne. La valeur de ces récits, à l'exception d'un ou deux dont nous parlerons plus loin, n'est pas plus grande pour la science que celle des autres récits de mythologie raisonnée. Ils proviennent également de sources hellénistiques et portent le cachet de l'esprit fourvoyé de la décadence. A l'époque où écrivait notre auteur, la littérature ancienne de l'Égypte était depuis longtemps lettre close.

[1] Lud. Dindorf, *Joannes Malalas*, éd. de Bonn, *Prolegomena*, p. 5.

II

Dans l'analyse qui va suivre, nous avons résumé séparément le contenu de chaque chapitre, afin que le lecteur puisse se représenter exactement la forme actuelle de la chronique de Jean de Nikiou.

Chapitre I. Des noms d'Adam et d'Ève, de leurs enfants et des autres créatures[1].

Adam et Ève reçurent leurs noms de Dieu. Adam donna des noms à ses enfants et à toutes les créatures[2].

Chapitre II. Des noms des sept planètes. . .

Seth, fils d'Adam, qui reçut la science de Dieu, donna des noms aux cinq planètes, Saturne, Jupiter, Mars, Vénus, Mercure[3], puis au soleil et à la lune.

[1] Je crois inutile de reproduire le texte des rubriques qui a été imprimé dans le Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale. J'y ai rendu compte aussi des erreurs de cniffres, dans la numération des chapitres.

[2] La première phrase, évidemment incomplète, se lit ainsi dans le texte : **ክፍል ፡ ቀዳማዊ ፡ ንወጥን ፡ እምቀዳማውያን ፡ እለ ፡ ተፈጥሩ ፡ እስመ ፡ ጽሑፍ ፡ በእንተ ፡ አዳም ፡ ወሔዋን ።** «Chapitre premier. Nous commençons (notre récit) par les premiers qui furent créés; car il est écrit au sujet d'Adam et d'Ève.» On trouve le passage exact et complet au commencement du premier livre de la chronique de Georges Hamartolus. (Voyez Migne, *Patrol. græca*, t. CX, col. 48 C.) Mais il y est dit qu'Adam et Ève reçurent leurs noms d'un ange. — Comparez *Joannis Antiocheni fragmenta*, dans Müller, *Fragmenta Historicorum græcorum*, t. IV, p. 540, fragm. 2, § 3.

[3] **፭ ፡ ዙሐል ፡ ወከልኡ ፡ መሽተሪ ፡** . . , . Ce sont les noms arabes : زحل , مشترى , مريخ , زهرة , عطارد .

Il inventa aussi l'écriture et fut le premier qui écrivit un livre dans la langue des Hébreux, ayant reçu de Dieu le don de la science[1]...

Chapitre III. De l'invention de la navigation.

Les fils de Noé, hommes puissants, commençaient à construire des navires et à naviguer sur mer[2].

Chapitre IV. De l'invention des astrolabes.

Caïnan (ቃይቃን፡), fils d'Arphaxad, était un homme savant. Il était pâtre. Il fut le premier, après le déluge, à composer des astrolabes qui, plus tard, furent composés par les Indiens[3].

[1] La première partie de ce chapitre correspond au passage de Jean d'Antioche, *l. c.*, p. 540, fragm. 2, § 4; — comp. Georg. Hamartolus, *l. c.*, col. 52 C. Les mots *il fut le premier qui écrivit un livre dans la langue des Hébreux* sont probablement une traduction inexacte, au lieu de *il inventa les lettres hébraïques.* — La seconde partie, absolument incompréhensible, est un fragment fort altéré du récit que l'on trouve dans Jean d'Antioche, *l. c.*, p. 540, fragm. 2, §§ 9 et 10: **ወተናገረ ፡ በቱ ፡ በእዝማን ፡ ያርብሐውያን ፡ ወዓዲ ፡ ይቤ ፡ ከመ ፡ ጽሒፎሙ ፡ አውድዮስ ፡ ጠቢብ ፡ ዘሐንፋውያን ፡ ወብሉደ ኸስ ፡ ጽዉስ ፡ እምድኅረ ፡ አይኅ ።** Ce qui correspond à ce passage grec : Ἐν τοῖς χρόνοις τούτοις σφαῖραν πυρὸς ἔπεμψεν ὁ Θεὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατὰ τῶν ὄντων ἐν τῇ κελτικῇ χώρᾳ γιγάντων, καὶ ἔκαυσεν αὐτὴν καὶ αὐτούς.... Τοῦτο ἱστοροῦσι τὸ πῦρ (οἱ Ἕλληνες) καὶ λέγουσι τὸν υἱὸν τοῦ Ἡλίου εἶναι, ὃν Φαέθοντα εἶπον, πεπτωκότα ἐκ τοῦ ἅρματος εἰς τὴν γῆν. Καὶ ποιητικῶς μὲν οὕτω τὴν ἱστορίαν συνεγράψατο Ὀβίδιος, ἀληθέστερον δὲ εἶπεν ὁ Χαιρωνεὺς Πλούταρχος.

[2] Comparez *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 541, fragm. 2, § 15.

[3] Comparez *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 541, fragm. 2, § 16. — *Chronicon paschale*, dans Migne, *Patrol. græca*, t. XCII, col. 145 A. — *Georg. Hamartoli chron.*, *l. c.*, col. 52 C. — Jean d'Antioche applique la qualité de *σόφος* à Arphaxad. Le même auteur et

Chapitre v. De la fondation de Babylone, de l'adoration de l'image d'un cheval, de l'invention de la chasse, et de l'introduction de l'usage de manger la chair des animaux.

Il fut un homme de l'Inde, appelé Canturius (ቀንጡርዩስ ፡ Andubarius), qui était Éthiopien (ሐበሺ ፡), de la race de Cham, nommé Cousch. Il engendra Afroud (አፍሩድ ፡), qui est Nemrod le géant. C'est lui qui fonda la ville de Babylone. Les Perses se soumirent à lui, l'élevèrent au rang des dieux, le placèrent parmi les étoiles et l'appelèrent Orion (ወአምለክዎ ፡ ከመ ፡ አምላክ ፡ ወሰመይዎ ፡ በስመ ፡ ከዋክብተ ፡ ሰማይ ፡ ወጸውዕዎ ፡ በስመ ፡ አርዮን ፡ ዘውእቱ ፡ ደበራህ ፡ [جبّار]). Il fut le premier à se livrer à la chasse des bêtes et à en manger la chair[1].

Chapitre vi. Des premiers qui mangèrent de la chair humaine, et des premiers qui tuèrent leurs pères.

Kronos (ክሮኖስ ፡) était également un géant de la race de Cham, premier-né de Noé. Il était ainsi appelé du nom de la première planète, qui est Saturne (ዙሐ

Georges Hamartolus disent que Caïnan a retrouvé les noms des astres que Seth avait écrits sur des stèles. — Comparez *Georg. Cedr. comp.* (*Patrol. gr.*, t. CXXI), col. 53 C. — La Chronique pascale diffère complétement des autres.

[1] Voyez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 541, fragm. 4, § 1. — *Chronicon pasch.*, *l. c.*, col. 145 A. — Une relation plus complète de ce mythe se trouve dans Georges Hamartolus, *l. c.*, col. 53, qui s'accorde avec notre texte, en faisant descendre Nemrod de Cham, non de Sem. — Aucun de ces ouvrages ne mentionne le mythe relatif à la chair des animaux.

ለ ፡). Son fils, nommé Demios (ዶምዮስ ፡, Chron. pasch. Δάμνος), était un homme belliqueux, cruel, et un meurtrier. C'est lui qui régna le premier en Perse et en Assyrie (ሶርያ ፡). Il épousa une femme d'Assyrie, nommée Rhéa (እሬዎን ፡), qui lui donna deux fils : Picus (ቢኮዮስ ፡), que l'on appelait ሬእን ፡ (Ζεύς?) et Ninus (ኒንዮስ ፡), qui fonda en Assyrie une ville royale, qui est Ninive. Quant à Kronos, il laissa son fils dans son royaume et alla en Occident, où les hommes étaient sans roi, et il régna sur eux. Picus (ቢዴኪስስ ፡), appelé Bélus (ቢሉስ ፡), s'éleva contre Kronos, son père, et le tua, parce qu'il avait dévoré ses enfants. Il rendit enceinte la fille de ኢኮስ ፡, sa mère, qui était appelée Rhéa (እሬውን ፡)[1].

Chapitre VII. Du premier qui épousa sa sœur.

Le même Picus, qui est Zeus (ኢሉስ ፡), fut le premier qui épousa sa propre sœur. Il en eut un fils nommé Bélus (ወይልልዮስ ፡), qui ressembla à Kronos, son grand-père, et qui régna en Assyrie. Après sa mort, les Perses l'élevèrent au rang des dieux[2].

Chapitre VIII. Du premier fondateur de Ninive et du premier qui épousa sa mère.

Bélus étant mort, son oncle Ninus lui succéda. Il épousa sa mère Sémiramis, et il transmit cette abo-

[1] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 541-542, fragm. 4, §§ 2 à 4. — *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 145 BC, 148 A. — *Georg. Hamart. chron.*, *l. c.*, col. 53.

[2] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 542, fragm. 4, § 5. — *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 148 B.

minable coutume à ses successeurs, qui étaient appelés par ce nom jusqu'à ce jour (?). En conséquence, les Perses épousent leurs mères, leurs sœurs et leurs filles [1].

Chapitre IX. Du premier qui travailla l'or et qui le chercha dans les mines [2].

Après la mort de Picus, Faunus (ፋኑስ ፡), appelé Hermès, régna en Occident pendant trente-cinq ans. Il était orfévre, et fut le premier, en Occident, à travailler l'or et à le rendre malléable. Lorsqu'il sut que ses frères, jaloux de lui, cherchaient à le faire mourir, il s'enfuit, emportant ses trésors, et se rendit en Égypte, où il demeura. Il portait un splendide vêtement d'or et connaissait l'avenir, et il distribua beaucoup de richesses aux Égyptiens, qui l'accueillirent avec honneur et l'appelèrent le *Seigneur de l'or*. Il fut honoré parmi eux comme un dieu et les pauvres l'adorèrent [3].

[1] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 542, fragm. 4, § 6. — *Chron. paschale*, *l. c.*, col. 148 BC. — *Georg. Hamart. chron.*, *l. c.*, col. 53 D. — La phrase « qui étaient appelés par ce nom jusqu'à ce jour » paraît le résultat d'une erreur de traduction. Il y avait probablement dans le texte *ἐξ οὗ νόμος Πέρσαις*.... Le traducteur a-t-il lu cette phrase deux fois, en confondant la première fois *νόμος* avec *ὄνομα*? Il n'est pas question, dans le texte du chapitre, de la fondation de Ninive mentionnée dans la rubrique. L'abréviateur a omis cette circonstance, sans doute parce qu'il la croyait superflue après le récit du chapitre VI.

[2] **በእንተ ፡ ዘወጠነ ፡ ገቢረ ፡ ወርቅ ፡ ወእውፅአ ፡ ማዕድን ።** Il faut probablement lire **እምማዕድን ። ማዕድን ፡** est le mot arabe معدن.

[3] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 542, fragm. 6, § 5.

Chapitre x. De l'invention des armes de guerre.

Il fut un homme nommé Héphæstos (ፌስጦስ፡), qui régna en Égypte et qu'on éleva au rang des dieux. C'était un homme belliqueux et cruel. Les hommes croyaient qu'il savait découvrir les choses cachées [1]... Il fut le premier qui fabriqua des armes de fer pour le combat, [car jusqu'alors] on combattait avec des pierres [2]. Un jour, dans une expédition guerrière, il tomba de cheval et resta boiteux toute sa vie [3].

Chapitre xi. Du premier qui construisit un four et qui épousa deux femmes.

Méthusalem engendra Lamech, qui épousa deux femmes, Ada et Sella. Ada enfanta Qâbêl, et, après quelque temps, Tôbêl, qui travailla avec le marteau l'argent et le fer. Tôbêl, fils de Lamech, qui vécut avant le déluge, était orfévre et maréchal, car il avait reçu la science de Dieu [4].

— *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 164 CD, 165 A. — Notre texte ne mentionne pas, non plus que les deux chroniques citées, le travail des mines.

[1] La suite de la phrase ne donne pas un sens satisfaisant: ወነሣእ፡ ንዋየ፡ ፀብእ፡ እምኀበ፡ አልበ፡ ከመ፡ ነሀቤ፡ ሐፂን። Je suppose que ces mots représentent un passage grec, dans lequel il était question de l'invention des tenailles et de l'art de travailler le fer.

[2] Le texte est altéré : ወውእቱ፡ ዘገብረ፡ ቀዳሚ፡ ንዋየ፡ ፀብዕ፡ ለተፃብኦ፡ በዘመኑ፡ ፀብዕ፡ ወአዕባነ፡ ዘይትቃተሉ፡ በሙ፡ ሰብእ። On lisait probablement dans le grec *πρὸ γὰρ αὐτοῦ λίθοις ἐπολέμουν*, ce que le traducteur arabe, s'il ne s'est pas trompé, a pu rendre par وكانوا قبله يرمون بالحجارة في الحرب.

[3] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 543, fragm. 6, § 7. — *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 165 BC.

[4] On voit qu'il y avait dans le texte original un passage relatif à Méthusalem.

Chapitre XII. De la fondation d'Héliopolis.

Après Héphæstos (አቃይስ ፡), appelé Soleil, régna, en Égypte, son fils, nommé Soleil, comme son père. Il fonda la ville du Soleil (Héliopolis), qui renfermait les temples des principaux dieux et les tombeaux des rois. ወእምድኅረ ፡ አቃይስ ፡ ዘተሰምየ ፡ ፀሐይ ፡ ነግሠ ፡ በምስር ፡ ወልዱ ፡ ፀሐይ ፡ ዘተሰምየ ፡ ስመ ፡ [1] አቡሁ ። ውእቱ ፡ ዘሐነፃ ፡ ለሀገረ ፡ ፀሐይ ፡ በስሙ ። ወበውስቴታ ፡ ሀለዉ ፡ አብያተ ፡ አማልክት ፡ ዐቢያን ፡ ወሥጋ ፡ ነገሥትኒ ፡ ሀለዉ ፡ ኀቤሃ ።

Chapitre XIII. De la fondation des deux villes qui portaient le nom de Bousiris.

Un homme, nommé *Mâṭoûnâwîs*, qui vint après *Ayqâsbêrâ*, qui est Dionysos, fonda les deux villes appelées Bousiris, l'une dans la haute Égypte, l'autre dans le nord de l'Égypte. ወሀሎ ፡ ፩ ፡ ብእሲ ፡ ዘስሙ ፡ ማጡናዊስ ፡ ዘመጽአ ፡ እምድኅረ ፡ አይቃስቤራ ፡ ዘትርጓሜ ፡ ስሙ ፡ ዱናስዮስ ፡ ሐነጸ ፡ ሀገረ ፡ በላዕላይ ፡ ግብጽ ፡ ዘትሰመይ ፡ ቡጺር ፡ ወለካልእታ ፡ ቡጺር ፡ በደቡብ ፡ ግብጽ ።

Chapitre XIV. De la fondation de la ville de Semnoud avec son temple.

Osiris, appelé par les Grecs Apollon, fonda la ville de Semnoud, et dans cette ville un grand temple. Et cette ville fut appelée Belphégor. ሉርስ ፡ ዘትርጓሜ ፡ ስሙ ፡ አብሎን ፡ ዘተሰምየ ፡ በኀበ ፡ ሐነፋውያን ፡ ውእቱ ፡ ሐነፃ ፡ ለሀገረ ፡ ሰምኑድ ፡ ወቤተ ፡ አማልክት ፡ ዐቢይት ፡ ው

[1] Ms. ስመ ፡ ስመ ፡

ስቴታ ። ወዛቲ ፡ ይእቲ ፡ ሀገር ፡ ዘትሰመይ ፡ በብሂል ፡ ፊጎር [1] ።

Chapitre xv. Des premiers, parmi les païens[2], qui proclamèrent la Trinité consubstantielle.

[3]. . .On proclama parmi les païens, d'après Hermès, que trois grandes puissances constituent le Dieu créateur (δημιουργός), et une seule divinité. Hermès était un grand sage parmi les païens. Il proclama la Trinité consubstantielle, source de la vie et dominatrice de l'univers [4].

Chapitre xvi. De l'état primitif de l'Égypte. De la

[1] Comparez *Georg. Hamart. chronicon, l. c.*, col. 57 C. Le mot Belphégor paraît être le résultat d'un malentendu, et composé des deux noms de Bel et d'Agénor.

[2] Le mot ሐኔፋውያን ፡, dans notre texte, désigne toujours les Grecs. Les passages parallèles des autres chroniques parlent ici des Égyptiens. Est-ce l'auteur ou le traducteur qui a changé cette attribution? Comme cette série de chapitres est consacrée à l'histoire des Égyptiens, dont le nom est toujours rendu par ግብጻውያን ፡ ou ምስራውያን ፡, le mot ሐኔፋውያን paraît être employé ici dans le sens de païens.

[3] Le commencement du chapitre est inintelligible : ተብህለ ፡ በመጽሐፈ ፡ ግብጻውያን ፡ ጠቢባን ፡ አብራጡስ ፡ በገዘኩ ፡ ዘመን ፡ ዘውእቱ ፡ ኅርምስ ፡ መፍርህ ፡ በፍትሕ ፡ ዘዜነው ፡ በቱ ፡ . . . . Le traducteur arabe avait sans doute sous les yeux le passage relatif aux Scythes belliqueux, avec la citation d'Hérodote (አብራጡስ ፡), que l'on trouve dans la Chronique pascale (col. 169 B) et dans Jean Malala (Migne, *Patrol. gr.*, t. XCVII, col. 92 B). En l'abrégeant sans le comprendre, et en le réunissant à la phrase suivante, il a écrit l'assemblage étrange de mots qu'on vient de lire.

[4] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 543, fragm. 6, § 10. — *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 169 C, 171 A. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 92 BC.

ville dans laquelle on commença à se servir de la charrue et à cultiver la terre.

La ville d'Égypte dans laquelle on commença à se servir de la charrue, à cultiver la terre et à semer du froment et d'autres graines, fut la ville la plus élevée du pays, qui était d'abord entièrement couvert par les eaux du Gehon (du Nil).

Chapitre XVII. De l'origine de l'impôt en Égypte et de l'arpentage des terres. De l'exécution du canal de Dîk.

Sésostris, qui régnait sur toute l'Égypte et les provinces voisines, commença à lever un impôt et à mesurer la terre. Ayant réuni beaucoup de captifs de tous les pays, il les conduisit en Égypte et les employa, ainsi que tous ses sujets astreints à payer l'impôt, à creuser la terre et à combler les marais d'Égypte, de sorte que les habitants purent planter et cultiver les terres arables, telles que le Saïd, la première province qui connut la culture. Puis il ordonna que l'on payât au roi un impôt et une redevance en fruits de la terre. Il fit aussi creuser un canal qui porte le nom de Dîk jusqu'à ce jour. ወሳሰጥራምስ ፡ ዘነግሠ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ ምድረ ፡ ግብጽ ፡ ወአድያሚሃ ፡ ውእቱ ፡ ወጠነ ፡ ነሢአ ፡ ጸባሕት ፡ ወሰፈረ ፡ ምድር ። ወሰበ ፡ አስተጋብአ ፡ ምህርካ ፡ ዐቢየ ፡ ወጼዋ ፡ ብዙኀ ፡ እምነ ፡ ኵሉ ፡ ምድር ፤ ወእምገዘ ፡ አስተጋቢኦ ፡ አምጽአሙ ፡ ኀበ ፡ ምድረ ፡ ግብጽ ፡ ወለኵሉ ፡ ነፍስ ፡ ዘተሠልጠነ ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ለነሢአ ፡ ጸባሕት ፡ ረሰዮሙ ፡ ይክርዩ ፡ ምድረ ፡ ወይምልኡ ፡ መሬተ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ ማያተ ፡ ግብጽ ። ወበእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ረከቡ ፡

ምክንያቱ ፡ ሰብአ ፡ ግብጽ ፡ ለተኪለ ፡ አትክልት ፡ ወለሐፊሰ ፡ ገራህት ፡ ከመ ፡ ምድረ ፡ ስዒድ ፡ ዘቀደመት ፡ አእምሮ ፡ ግብረ ፡ ሐፊስ ። ወዓዲ ፡ አዘዘ ፡ ከመ ፡ የሀቡ ፡ ጸባሕተ ፡ ወእክለ ፡ ምድር ፡ ለንጉሥ ፡ በድልው ። ወከርዮ ፡ ፈለግ ፡ ዘይሰመይ ፡ ዲክ ፡ እስከ ፡ ዮም [1] ።

Chapitre xviii. Du desséchement des marais en Égypte, de la construction, sur le terrain gagné, de villes et de villages, et de l'établissement de plantations.

Après Sésostris régna Sabacon, roi d'Éthiopie, pendant cinquante ans. Ce fut un roi philanthrope, qui ne voulait pas verser du sang[2]. Il établit, en Égypte, une loi d'après laquelle aucun criminel ne devait être mis à mort ni tourmenté; mais les coupables, chacun suivant son crime, furent forcés de travailler à combler les marais qui couvraient la terre. Par suite de ces travaux longtemps continués, les eaux du fleuve se retirèrent dans leur lit. On bâtit les villes sur des points élevés, de crainte des inondations; car avant le règne de Sésostris, avant que l'on eût creusé un lit au fleuve, les eaux couvraient la terre, et on n'avait pas encore réussi à combler entièrement les marais, à cause de la grande quantité d'eau. Sabacon, roi d'Éthiopie, s'appliqua à construire aux Égyptiens des habitations dans des endroits élevés. ወእምድኅሬሁ ፡ ነግሠ ፡ ላዕለ ፡ ሀገረ ፡

[1] Comparez Diodore de Sicile, lib. I, cap. LVI, 1, 2; LVII, 1-3.

[2] Le texte éthiopien ajoute : *injustement*. Ce mot altère le sens de la phrase et appartient sans doute à l'un des deux traducteurs.

ግብጽ[1] ፡ ስዋኬን ፡ ንጉሠ ፡ ሀንድ ፡ ፺ ፡ ዓመተ ። ወከነ ፡ መ
ፍቀሬ ፡ ሰብእ ፡ ወኢይፈቅድ ፡ ክዒወ ፡ ደም ፡ በዓመፃ ። ወ
ውእቱ ፡ አንበረ ፡ ሕገ ፡ በምስር ፡ ከመዝ ፡ ኵሉ ፡ ዘይኤብስ ፡
ኢይሙት ፡ ወኢይሣይቅይዎሙ ። ባሕቱ ፡ ይሕየው ፡ ወኵሉ ፡
ዘይኤብስ ፡ ለለ፩፩ ፡ ከመ ፡ አበሳሁ ፡ አዘዘ ፡ ይኰስትሩ ፡ ምድ
ረ ፡ ወያስተጋብኡ ፡ መሬተ ፡ ወይደዩ ፡ ውስተ ፡ ባሕር ። ወሶበ ፡
ኆንደዩ ፡ በዝንቱ ፡ ምንዳቤ ፡ ወበዝፄዋዌ ፡ ርኅቁ ፡ ማያተ ፡
ፈለግ ፡ እምነ ፡ ምድር ። ወረሰዩ ፡ ሀገሮሙ ፡ መልዕልተ ፡ በ
እንተ ፡ ፍርሃተ ፡ ማያተ ፡ ከመ ፡ ኢይሠጠሙ ። ወበመዋዕሊ
ሁ ፡ ቅድመ ፡ ለሳስጠችሬም ፡ ኮኑ ፡ ማያት ፡ ያስጥሙ ፡ እምቅ
ድመ ፡ ይክርዩ ፡ ምድረ ፡ ለፈለግ ። ወዘገብሩሰ ፡ ወዲየ ፡ መ
ሬት ፡ ላዕለ ፡ ማይ ፡ ኢተፈጸሙ ፡ ሎሙ ፡ ሥምረቶሙ ፡ በእ
ንተ ፡ ብዝኀ ፡ ውኂዘ ፡ ፈለግ ። ወስዋኪንሰ ፡ ንጉሠ ፡ ሀንድ ፡
ረሰየ ፡ ሎሙ ፡ ማኅደረ ፡ ኀበ ፡ መካን ፡ ልዑል ፡ በትግሀተ ፡
ልብ[2] ።

Chapitre XIX. De la construction de trois pyramides, à Memphis[3].

Un homme nommé ፈኦውኘጺዩስ ፡ (Chéops?), pha-

[1] Ms. ሀገረ ፡ ሀገር ፡

[2] Comparez Diodore de Sicile, lib. I, cap. LXV, 3, 4.

[3] በእንተ ፡ ዘሐነፁ ፡ ሠላሳ ፡ ምስጋዳተ ፡ በሀገረ ፡ መኑፍ ። Le récit de ce chapitre est une rédaction un peu différente de la légende rapportée par Hérodote, lib. II, cap. CXXIV-CXXVI, relative à la construction de la grande pyramide de Chéops. — Le mot ምስጋድ ፡ signifie ordinairement un temple. Le traducteur a peut-être confondu اهرام, pyramides, avec احرام. Je n'ai pas hésité à traduire *trois* au lieu de ሠላሳ: *trente* (dans le texte, le chiffre *trente* ፴ est encore répété deux fois), d'abord parce qu'il s'agit ici des trois grandes pyramides, et parce que, une fois, vers la fin du chapitre, le texte porte ፫ ፡ ምስጋዳተ ፡. — Le nom du pharaon est altéré d'une façon si étrange, qu'il est difficile d'y reconnaître le nom de Chéops.

raon d'Égypte, ferma le temple des dieux et des autres idoles auxquelles les Égyptiens rendaient un culte divin. Ils sacrifiaient aussi aux démons[1]. Il construisit trois pyramides dans la ville de Memphis, et amena les Égyptiens à adorer le soleil. Il dépensa, pour payer les ouvriers, seize cents talents d'argent, sans compter leur nourriture en ail et en légumes, ainsi qu'on lit dans les inscriptions gravées sur les murs en langue égyptienne. Ayant dépensé tout l'impôt et tous les trésors du royaume, à cause du grand nombre des ouvriers, sans avoir pu terminer la construction, et étant réduit à une extrême pauvreté, il plaça sa fille, qui était fort belle et tourmentée par les excitations et séductions de Satan, dans un lieu où se rendaient les hommes débauchés. Se tenant dans l'obscurité avec tristesse, cette jeune fille se prostituait, et tous ceux qui voulaient jouir de ses faveurs devaient porter une grande pierre et l'ajouter à la construction. On dit qu'une telle pierre ne mesurait pas moins de trente pieds ou vingt coudées. C'est ainsi qu'ils construisirent l'une de ces trois pyramides pour l'amour de cette malheureuse fille.

[1] Dans le *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale,* p. 226, je n'ai pas bien indiqué le sens de ce passage, dont voici le texte : **ወከነ ፡ ፩ ፡ ብእሲ ፡ ዘስሙ ፡ ፈእውንጂዩስ ፡ ፈርአን ፡ ዘነግሠ ፡ በምስር ፡ ዓፀወ ፡ ቤተ ፡ አማልክት ፡ ወዘተርፉ ፡ ጣዖታት ፡ ዘያመልክዎሙ ፡ ሰብአ ፡ ግብጽ ፡ ወይሠውዑ ፡ ለአጋንንት ። ወሐነፀ ፡ ፫ ፡ ምስጋዳተ ፡ በሀገረ ፡ መኑፍ ፡ ወረሰዮሙ ፡ ለሰብአ ፡ ግብጽ ፡ ይሰግዱ ፡ ለፀሐይ ፡** .... Le mot **ወዘተርፉ ፡** veut dire *les autres*, et la phrase **ወይሠውዑ ፡ ለአጋንንት ፡**, assez mal reliée à la période, doit être considérée comme une parenthèse.

Chapitre xx. De l'invention des vêtements de couleur.

Héraclès, philosophe de la ville de Tyr, inventa la fabrication de la soie et les vêtements de soie. Phœnix (ኩንስ ፡), roi de Tyr, le Cananéen, et tous les autres rois, ainsi que ses successeurs, en firent usage, et, pour se distinguer des autres hommes, portèrent des vêtements de pourpre [1]. Leurs prédécesseurs n'avaient que des habits de laine. Depuis cette époque, les rois et les princes (መኳንንት ፡) portent des vêtements de soie [2].

Chapitre xxi. De celui qui fit de belles statues et en fit des dieux; qui fonda les villes d'Icone et de Tarse, donna à l'Assyrie le nom de Perse, planta des arbres (*perséa*) en Égypte, et fit du soleil, de la lune, du feu et de l'eau des divinités.

Un homme, nommé Perseus (ፈሩስ ፡), rechercha le trône d'Assyrie, mais les fils de son oncle Ninus s'y opposèrent. En allant à Corinthe (ቆሮንቶስ ፡), il rencontra une jeune fille. Il la saisit par les cheveux et lui coupa la tête, et il porta, dans toutes ses

[1] ወኮኑ ፡ ፍሉጣነ ፡ ወዕውቃነ ፡ እምነ ፡ አሽከር ፡ .... አሽከር ፡, pour አሽቀር ፡, est le mot arabe اشقر.

[2] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 544, fragm. 6, § 16. — *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 161 CD. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 100 C, 101, 104 A. — *Georg. Hamart. chron.*, *l. c.*, col. 60. — Dans ces auteurs, il n'est question que de l'invention de la pourpre, non de la soie. Cependant, il est possible que Jean de Nikiou (et non seulement le traducteur) ait réellement parlé de la soie, qui était encore au vi[e] siècle l'une des principales industries de Béryte et de Tyr (voyez Procope, *Hist. arc.*, cap. xxv).

expéditions, cette tête avec lui. Se tournant vers l'Assyrie, il fut attaqué par les Lycaoniens. Il les vainquit, en leur montrant la tête de Gorgone, la jeune fille magicienne. Puis il fonda la ville d'Icone, qui était auparavant un village nommé Amandra (መንድር ፡), et y plaça sa statue avec la Gorgone. Il alla en Isaurie et en Cilicie, et triompha des habitants au moyen de la force magique qui était attachée à la tête de la Gorgone. Il donna le nom de Tarse à la ville de Cilicie nommée Andrasos (እንጣርሳ ፡). Il se rendit ensuite en Assyrie[1], vainquit Sardanapale (ስርጣ ፡ ባቢልሎን ፡), changea le nom d'Assyrie en Perse, et fit planter l'arbre appelé *perséa*. « Et on plante ces arbres, en souvenir de son nom, encore aujourd'hui. » Le chapitre se termine par l'histoire de l'origine du culte du feu[2].

Chapitre XXII. De celui qui adorait comme divinité la lune et lui éleva des autels.

Inachus, de la race de Japhet, qui régnait du côté de l'occident, le premier roi d'Argos, honorait la lune. Il en fit une divinité et fonda une ville appelée Iopolis (ዮቡሊስ ፡), du nom de la lune; car les habitants d'Argos, par mystère, donnent à la lune, « encore aujourd'hui, » le nom d'Io. Il construisit un temple, institua des sacrifices, y plaça une statue de la lune

[1] Ms. ሸዎ ፡, malentendu de la traduction au lieu de ሶርያ ፡.

[2] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 544, fragm. 6, § 18. — *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 152-156. — *Joann. Malalae chronogr.*, *l. c.*, col. 105, 108, 109 A.

en argent, et y fit graver cette inscription : Ἰὼ *μάκαιρα λαμπαδηφόρε* (**ዮም ፡ ከሬ ፡ ዘበትርጓሜሁ ፡ ብሂል ፡ ምሉእ ፡ ማኅቶት ።**)[1].

Chapitre XXIII. De celui qui donna leur nom aux Ioniens; de celui qui fonda Tyr, et de celui qui donna des noms à Canaan, à la Syrie et à la Cilicie.

Libya (**ሉንያስ ፡**), fille de Picus et de **ቀሉንያ ፡** (?), était la femme de Poseidon (**ቡሲጠን ፡**), qui régnait dans le midi, et qui nomma son pays, d'après le nom de sa femme, Libya. Elle lui donna des enfants : Poseidon, Libyus et Agénor, . . . en Canaan[2]. Celui-ci prit une femme du nom de Tyr (**ዲሩ ፡**), et fonda une ville, qu'il appela, du nom de sa femme, Tyr (**ዶሮሩስ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ጢሮስ ፡**). Il en eut trois fils, chefs illustres, Syrus (**ኢውሩን ፡** Europe?), Cilix et Phœnix (**ፊብኒክስ ፡**), qui introduisit l'usage des vêtements de soie. En mourant, il partagea le pays entre ses trois fils, etc.[3].

Chapitre XXIV. De celui qui donna des noms aux villes de **ኦሮያ ፡** (Europe), et qui fonda la ville de Gortyna (**ቆርጣግኛ ፡**).

[1] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 544, fragm. 6, § 14. — *Chronicon paschale*, *l. c.*, col. 157 AB. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 96-97.

[2] Il y a évidemment, en cet endroit, une lacune. Le texte original portait probablement : Ces derniers se rendirent en Canaan.

[3] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 544, fragm. 6, § 15. — *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 160 BC. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 97 B.

Il fut un homme, nommé Taurus (ጡሩስ ፡), qui régnait en Crète. Il attaqua Tyr, vers le coucher du soleil, et s'empara de la ville. Il prit un grand butin et saccagea plusieurs villes; et, à cette occasion, il enleva Europe et en fit sa femme. De retour à Tarse et en Crète, il appela ce pays du nom de sa femme et fonda une ville qu'il nomma Gortyna (ቆርጢና ፡), du nom de sa mère. Il était de la famille de Picus[1].

Chapitre xxv. Du premier qui enferma les pieds d'un homme dans des ais de bois.

Laïus (ላዮን ፡) fit crucifier son fils OEdipe (ወዲክ ፡), qui avait eu commerce avec sa mère[2].

Chapitre xxvi. Du premier qui construisit des autels aux idoles et leur rendit un culte divin.

Il s'agit de la légende de Saruch[3].

Chapitre xxvii. De Melchisédec le prêtre, qui fonda Sidon et Sion[4], appelée Salem. De l'origine du nom des Hébreux.

[1] Comparez *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 160 CD et 161 A. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 97 C, 100 A. — La dernière phrase renferme probablement une erreur. Il était dit, sans doute, dans le texte grec, que Gortyna était de la famille de Picus.

[2] Voyez *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 545, fragm. 8. — *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 124 AB. — Le chapitre ne donne qu'un texte tronqué du récit.

[3] Comparez *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 545, fragm. 8, § 1; p. 546, fragm. 9. — *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 172 C. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 128 C.

[4] On voit par le texte qu'il y a une erreur dans le titre et que la rubrique a été ajoutée par le traducteur arabe.

Melchisédec était, parmi les gentils, adorateur de Dieu et voué à la chasteté. L'Écriture sainte ne mentionne ni son père, ni sa mère, parce qu'il n'était pas de la race d'Abraham. Il rejeta les dieux de son père et se fit prêtre du Dieu vivant[1]... «Il régna donc sur Canaan et fonda sur le Golgotha, qui est appelé Sion, une ville nommée Salem, nom qui signifie, dans la langue des Hébreux, ville de la paix. Il y régna cent treize ans, et mourut dans sa chasteté et sa justice, ainsi que l'a écrit le savant Josèphe, l'auteur de l'histoire, au commencement de son ouvrage, c'est-à-dire

[1] Voici un exemple de la manière dont la version éthiopienne rend parfois le sens de l'original. On lit dans notre texte : **ወሰበ ፡ ወፅአ ፡ እምነገደ ፡ ሲዱ ፡ ወልደ ፡ ንጉሠ ፡ ምስር ፡ ወኖባ ፡ ዘንቱ ፡ ዘይቤሉ ፡ በእንቲአሁ ፡ ምስራውያን ። እስመ ፡ መልከ ፡ ጼዴቅ ፡ ብሂል ፡ ንጉሠ ፡ ጽድቅ ። እስመ ፡ ውእቱ ፡ ካህን ፡ ንጉሠ ፡** (*sic*) **ላዕለ ፡ ከነአን ፡ ውእቱ ፡ እምዘመድ ፡ ጽኑዕ ። ወምስራውያን ፡ ይሰምይዎ ፡ ከመዝ ፡ በእንተ ፡ ከነአናውያን ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ሀገረ ፡ ፍልስጥኤም ፡ እስከ ፡ ይእዜ ። ወሰበ ፡ ተፃብአሙ ፡ ተቀንዩ ፡ ሎቱ ። ወሰበ ፡ አሥመርዎ ፡ ኀደረ ፡ ውስቴታ ፡ ሐነፀ ፡ ሀገረ ፡ ወሰመያ ፡ በስሙ ፡ ሳይዳ ፡ እስከ ፡ ይእዜ ፡ ትትኄለቍ ፡ በከነአን ፡ እስመ ፡ አቡሁ ፡ ለመልከ ፡ ጼዴቅ ፡ በእንተ ፡ ዘወፅአ ፡ እምሳይዳ ፡ አእመርኒ ፡ ከመዝ ፡ ውእቱ ፡ ልደቱ ፡ ወከነ ፡ አቡሁ ፡ መምለኬ ፡ ጣዖት ፡ ወእሙኒ** (?). Le texte grec de Jean de Nikiou était évidemment très-rapproché de celui que donne Jean Malala, où on lit : *Ἐν δὲ τοῖς χρόνοις τοῦ Ἀϐραὰμ ἦν καὶ ὁ Μελχισεδὲκ ἀνὴρ θεοσεϐὴς, ἐθνικὸς, καταγόμενος ἐκ τοῦ γένους Σίδου, υἱοῦ Αἰγύπτου, βασιλέως τῆς Λιϐύης χώρας· ἐξ οὗ Αἰγύπτιοι κέκληνται. Ὅστις Σίδος ἐκ τῆς Αἰγύπτου ἐπελθὼν παρέλαϐε τὴν χώραν τῶν λεγομένων Χαναναίων ἐθνικῶν, τοῦτ' ἔστι τὴν νῦν λεγομένην Παλαιστίνην. Καὶ ὑποτάξας αὐτὴν ᾤκησεν ἐκεῖ ἐν αὐτῇ· καὶ κτίζει πόλιν, ἣν ἐκάλεσε Σιδόνα εἰς ὄνομα ἴδιον, ἥτις νῦν ἔστιν ὑπὸ τὴν Φοινίκην χώραν. Καὶ λοιπὸν ἐκ τοῦ γένους τοῦ Σίδου κατήχθη ὁ Μέλχι, ὁ πατὴρ τοῦ Σεδὲκ, γενόμενος ἱερεὺς καὶ βασιλεὺς ἐπεκλήθη Μελχισεδὲκ .....*

de l'Histoire des juifs. Il fut le premier à offrir au Dieu du ciel des sacrifices non sanglants, du pain et du vin, symbole des saints mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » La fin du chapitre traite du nom des Hébreux. Ce nom vient d'Eber, lequel, lors de la confusion des langues, garda seul le langage des anges, celui que parla Adam, dans sa pureté et son intégrité [1].

Chapitre xxviii. De l'invention des lettres grecques [2].

Il fut un homme, nommé Hésiode (ኣንስቶርጣስ ፡ [3]), descendant de Japhet, fils de Noé, qui inventa les lettres grecques et les enseigna (aux Grecs). On dit que, du temps des rois de la terre, il y avait en Lydie un philosophe, descendant des géants de la race de Japhet, nommé Endymion [4], lequel implora la

[1] Comparez *Joannis Malalae chronogr.*, *l. c.*, col. 133 AB. — *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 546, fragm. 11. — *Chronicon pasch.*, *l. c.*, col. 177. — *Georg. Hamart. chronogr.*, *l. c.*, col. 148 et suiv.

[2] Le titre éthiopien ne donne pas une idée exacte du contenu du chapitre. Cette négligence se trouve dans beaucoup d'autres rubriques. Nous en avons fait la remarque ci-dessus.

[3] Pour reconnaître dans ce mot le nom d'Hésiode, il faut se représenter le groupe de lettres arabes ابسيودس.

[4] Voici le texte du passage: ተብህለ ፡ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ከነ ፡ በዘመነ ፡ ነገሥተ ፡ ምድር ፡ ወነበረ ፡ ኀበ ፡ ሊድያ ፡ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ከነ ፡ ፍልሱፍ ፡ እምደቂቀ ፡ ያርብሐዊያን ፡ እምነገደ ፡ ያፌት ፡ ዘስሙ ፡ እንዲምያኖስ ። A part la répétition, peut-être fortuite, des mots እስመ ፡ ውእቱ ፡ ከነ ፡, la rédaction de cette phrase montre clairement que l'auteur de la version éthiopienne ne maniait pas bien la langue gheez. J'ignore le sens des mots ነገሥ

Lune mystérieusement (*μυστικὰς εὐχὰς λέγων*), et qu'il apprit d'elle, dans une vision, le nom de Dieu. Or, l'ayant entendu, il expira sur-le-champ. Son corps est conservé en Lydie, et tous le voient chaque année, lorsqu'on ouvre son tombeau [1].

Chapitre XXIX. Du déluge dans l'Attique (**ዴክ ፡**, **አንዴክ ፡**), du temps de Josué, fils de Navé, sous le règne d'Ogygès (**ዓውጌክጡን ፡**). Le pays fut changé en désert et resta inhabité « pendant deux cent sept ans, comme l'écrit Africanus dans sa chronique (**ፊርክዮኑስ ፡ በመጽሐፈ ፡ አዝማን ፡**) [2]. »

Le chapitre XXX contient le récit de la sortie des Israélites d'Égypte et de la mort des Égyptiens dans les flots de la mer Rouge.

« Le pharaon Pétissonius, qui est Amosis, roi d'Égypte (**ባዴላንዩስ ፡ ዘውእቱ ፡ አሙስዩስ ፡ ፈርዖን ፡ ንጉሠ ፡ ምስር ፡**) [3], régna à l'aide du livre des magiciens Ianès

ቱ ፡ ምድር ፡ « les rois de la terre ». Dans le texte grec correspondant de Jean Malala, on lit *ἐν δὲ τοῖς χρόνοις τῶν βασιλέων τῶν προγεγραμμένων* . . . .; car, entre l'histoire d'Hésiod eet celle d'Endymion, il y est question des rois d'Égypte de la race de Cham, depuis *Pharao* ou Naracho, et de l'histoire de Joseph.

[1] Voy. *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 136 B, 137 BC. — *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 546, fragm. 11, § 4.

[2] Voyez *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 140 A. — *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 547, fragm. 13, § 1.

[3] Dans la chronique de Jean Malala (*l. c.*, col. 140 C) on lit : *Πετισσώνιος, ὁ κωμῳδὸς Φαραώ*. Le mot *κομῳδός* est évidemment une faute (voyez les observations de Rich. Bentley sur ce passage, à la suite du texte de Malala, *l. c.*, col. 749, et la correction proposée par lui : *Πετισσώνιος, ὁ τῷ Μωσεῖ Φαραώ*). — La leçon de

et Iambrès... » Après la mention des miracles accomplis par Moïse, suit le récit tronqué de la consultation, par Pétissonius, de l'oracle de Memphis et la réponse de la Pythie[1]. Le pharaon fit graver cet oracle, proclamant la grandeur et la puissance de Dieu, sur des tables de pierre qui furent déposées dans le temple, près du Nilomètre[2]. L'auteur dit que

notre texte est très-probablement la leçon primitive. Le nom d'Amosios ou d'Amosis paraît être le même que celui du pharaon de la 18ᵉ dynastie de Manéthon, Tethmosis ou Sethmosis, qui expulsa les pasteurs. — Georges Cédrénus (*Patrol. græca*, t. CXXI, col. 112), voulant corriger le passage de Jean Malala, écrit : *Πετισσώνιος ὁ καὶ Φαραώ.*

[1] Ce récit se trouve dans la chronographie de Jean Malala (*l. c.*, col. 144 B) : *Ὁ δὲ Πετισσώνιος Φαραὼ βασιλεὺς εὐθέως ἀπῆλθεν ἐν τῇ Μέμφῃ εἰς τὸ μαντεῖον τὸ περιβόητον· καὶ ποιήσας θυσίαν ἐπηρώτα τὴν Πυθίαν λέγων· Σαφήνισόν μοι τίς ἐστιν πρῶτος ὑμῶν καὶ μέγας Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ. Καὶ ἐδόθη αὐτῷ χρησμὸς οὗτος· ἔστι κατ' οὐρανοῖο μεγάλοιο βεβηκὸς φλογός.......* Ce qui, dans notre texte, est traduit ainsi : **እስመ ፡ ውእቱ ፡ ሖረ ፡ ኀበ ፡ ፍኖተ ፡ ማእምራን ፡ እለ ፡ ህለዉ ፡ በመኑፍ ። ወአመረ ፡ ራእየ ፡ ወሦዓ ፡ መሥዋዕተ ፡ ወሰበ ፡ ተስእሎ ፡ ፩ ፡ እምዕብራውያን ፡ ለተኒኑስ ፡ ማእምር ፡ ዘሀሎ ፡ ውስተ ፡ ሰማይ ፡ ዘኢይመውት ፡ ቀዳማዊ ፡ እስመ ፡ ሰማያት ፡ ይርዕዳ ፡ እምኔሁ ፡** .....

[2] Jean Malala dit : *ἐν τῷ ἱερῷ Μέμφης ὅθεν ὁ Νεῖλος ποταμὸς πορεύεται.* Je crois que le texte de Jean de Nikiou est plus correct : **ወዲሳንዮስስ ፡ ጸሐፉ ፡ ለዛቲ ፡ ራእይ ፡ በውስተ ፡ ሰሌዳ ፡ ወአንበሩ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ አማልክት ፡ ወበመካነ ፡ መስፈርተ ፡ ማይ ፡ ዘየአምሩ ፡ ቦቱ ፡ ባሕረኒል ።** Cette phrase est suivie d'un passage dont je n'ai pas complétement saisi le sens : **ይደሉ ፡ ከመ ፡ ናይድዕ ፡ በእንተ ፡ ጊዜያተ ፡ ንስቲተ ፡ ቤተ ፡ አማልክት ፡ እስከ ፡ ይከውን ፡ ወኢተሰብረ ፡ ሰሌዳ ፡ በውስተ ፡ ምስር ፡ በባሕቲታ ፡ ዳእሙ ፡ እስከ ፡ መትሕተ ፡ መሠረተ ፡ አብያተ ፡ ጣዖት ፡ ወኢክህለ ፡ መኑሂ ፡ ያቅም ፡ ቤተ ፡ አማልክት ፡ ዘመኑፍ ። ዳእሙ ፡ በሥልጣነ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ተንሥቱ ፡ ኵሉ ፡ አብያተ ፡ አማልክት ።** (fol. 70 v°).

les trésors emportés par les Israélites étaient la juste rétribution de leur travail. Ceux des Égyptiens qui n'avaient pas péri avec le pharaon dans la mer Rouge s'adonnèrent au culte des démons et des fausses divinités. « Les uns adoraient le lotus (?)[1], d'autres le bœuf ou le chien, le mulet, l'âne, le lion, le poisson, le crocodile ou le poireau. Beaucoup d'autres personnifièrent les villes d'Égypte et les appelèrent du nom de leurs divinités; ils rendirent un culte aux villes de Bousiris, de Memphis, de Semnoud[2]. . . »

Chapitre XXXI. Du changement du nom de la ville d'Absâï (Pschati), en Nikious, et du changement du cours du fleuve qui coulait à l'orient et qui, maintenant, coule à l'occident de la ville.

ወበይእቲ ፡ ዘመን ፡ ዘአቅደመ ፡ ነጊሠ ፡ በምስር ፡ እንዘ ፡ ይትቀነዩ ፡ ለጣዖት ፡ ወከመ ፡ እልክቱ ፡ ዘቀደመ ፡ ዝከሮሙ ፡ ወለሀገር ፡ እምርት ፡ አብሳይ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ነቂዩስ ። ወለንጕሥሰ ፡ ይሰመይ ፡ አብሩሱቢዳ ፡ ዘፍካሬ ፡ ስሙ ፡ መፍቀሬ ፡ አማልክት ፡ ዘውእቶሙ ፡ ሠላስ ፡ ገጻት ። ወውእቱ ፡ ሀሎ ፡ በሐይቀ ፡ ባሕር ፡ ምዕራባዊ ። ወከነ ፡ ይፃባእ ፡ በኵሉ ፡ ጊዜ ፡ ምስለ ፡ በርበር ፡ እለ ፡ ይመጽኡ ፡ እም ፡ ፭ ፡ አህጕር ፡ እለ ፡ ይሰመዩ ፡ ረጣናውያን ። ወሰበ ፡ መጽኡ ፡ እልክቱ ፡ በቍጥዓ ፡

[1] **ለዕብራይ ፡**. Ce serait le mot arabe عُبْرِىّ.

[2] . . . . **ወሰገዱ ፡ ለሕንፃ ፡ ቢሱር ፡ ወመኑፍ ፡ ወሰምኑድ ፡ ወሳሕረይጅት ፡ ወእለና ፡ ወለዕፅ ፡ ወለሐርገጽ ፡ ወለሕንፃ ፡ አህጕራት ፡ ብዙኃት ፡ አምለክዎሙ ፡ ወለዓውሎሂ ፡ ኀቡረ ።** Je ne saurais dire quelles sont les villes désignées par les mots qui suivent le nom de Semnoud, ni si les mots **ወለዕፅ ፡ ወለሐርገጽ ፡** doivent être entendus dans leur sens appellatif ou comme noms des villes Chenopolis (?) et Crocodilopolis.

ወፀብዕዎሙ ፡ ሰብአ ፡ ሀገር ፡ በኀይል ፡ ወቀተሉ ፡ እምኔሆሙ ፡ ብዙኃ ። ወበእንተ ፡ አሠንዮቱ ፡ ዝንቱ ፡ መዊእ ፡ ኢመጽኡ ፡ ዳግመ ፡ ኀበ ፡ ሀገር ፡ እምድኅረ ፡ ዘመን ፡ ብዙኅ ፡ በሥምረተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘገብረ ፡ ኵሎ ፡ እምኀበ ፡ ኢሀልዎ ፡ ሀበ ፡ ሀልዎ ፡ በሥልጣኑ ፡ መለኮቱ ፡ ጽኑዕ ፡ በኵሉ ፡ ግብር ። ወለ ፈለግ ፡ ዓቢይ ፡ ዘምስር ፡ ይሰምይዎ ፡ ሐነፋውያን ፡ አክሬሱሩ ፤ ወበመጽሐፍ ፡ ዘውእቱ ፡ እስትፋንስ ፡ (lisez : እስተንፈሰ ፡) እግዚአብሔር ፡ ይሰመይ ፡ ግዮን ፤ ወከነ ፡ ዝንቱ ፡ ፈለግ ፡ በምሥራቀ ፡ ሀገር ፡ ወፈለሰ ፡ ኀበ ፡ ምዕራበ ፡ ሀገር ፡ እምነ ፡ ምሥራቅ ። መከንት ፡ ይእቲ ፡ ሀገር ፡ ከመ ፡ ደሴት ፡ በማእከ ለ ፡ ባሕር ፡ ከመ ፡ ተከለ ፡ ዕፅ ፡ ዘይሰመይ ፡ አክርያስ ፡ ዘው እቱ ፡ እልእስ ። «En ce temps de l'ancien règne, en Égypte, lorsque les habitants étaient adonnés au culte des idoles et des autres objets précédemment mentionnés, on rendit aussi un culte à la célèbre ville d'Absâï, qui est Nikious. Le roi (de cette ville) s'appela Prosopitès (Προσωπίτης), c'est-à-dire aimant les divinités à trois figures. Il résidait sur les bords de la mer occidentale, et guerroyait toujours contre les barbares qui venaient des cinq villes et qui s'appelaient Raṭânâwyân. Or (une fois), lorsque ceux-ci firent une attaque furieuse, les habitants de la ville les combattirent courageusement et en tuèrent un grand nombre. A la suite de cette victoire, ils ne renouvelèrent plus, pendant longtemps, l'attaque de la ville, grâce à Dieu, qui a produit de la non-existence à l'existence toutes choses par l'effet de sa divinité toute-puissante. Quant au grand fleuve d'Égypte, que les Grecs appellent Akrîsoûrû (Χρυσορρόας) et qui, dans le livre inspiré par Dieu, est nommé Gheyôn, il cou-

lait (primitivement) à l'orient de la ville; puis il quitta son lit à l'orient de la ville et coula à l'occident, de sorte que la ville devint comme une île (Προσωπῖτις νῆσος) au milieu de la mer, et que l'on put planter l'arbre appelé *akryâs* (μυρσίνη ἀγρία?), qui est le myrte (**አልአስ ፡** = الآسّ)[1]. »

Chapitre XXXII. De la fondation de Jérusalem, du changement de son nom et de la construction du temple.

Jérusalem, fondée par Melchisédec, fut au pouvoir

[1] Ce chapitre, malheureusement abrégé par le traducteur (car il n'est pas question dans le texte du changement, mentionné dans la rubrique, du nom de la ville de Pschati en *Nikiou*, nom que l'auteur avait probablement dérivé de νίκη), est particulièrement intéressant, parce qu'il provient évidemment d'une tradition locale. Mais e récit présente plusieurs difficultés que je me bornerai à signaler. Le nom du roi ou nomarque est l'appellation même du nome prosopotite, dont le symbole divin, sur les monnaies, est l'Hercule-Harpocrate à cornes de bélier, avec les attributs du sceptre, de la massue et de l'hirondelle (voyez Brugsch, *Die Geographie des alten Aegyptens*, p. 142, et l'ouvrage de M. Parthey qui y est cité). D'autre part, c'est Horus qui est qualifié dieu de ce nome (voyez J. de Rougé, *Monnaies des nomes*, p. 51). Horus, victorieux de Typhon ou Set, rappelant aussi la triade Osiris-Isis-Horus, serait la base mythologique du récit de notre chronique. Quant aux Raṭânâwyân, il nous paraît difficile de ne point reconnaître dans ce nom les Retennou ou habitants de la Syrie. Mais nous ne saurions dire quelle est la Pentapolis dont veut parler l'auteur. S'agit-il de la Pentapolis de la Cyrénaïque, ou des cinq villes principales des Philistins (voyez Josèphe, *Antiq.*, VI, 1), des cinq villes de la confédération du Jourdain, ou de cinq villes de l'Égypte du nord : Kharbeta, San, Basta, Belka et Senhour (voyez ci-après chapitres CV et suivants)? Nous sommes porté à croire que Jean de Nikiou a pensé à la Pentapolis d'Égypte.

des Cananéens. Josué, fils de Navé, après la conquête de la Palestine, changea le nom de Jérusalem en Iébus (ሐዮኑስ ፡). Il résida dans la ville de Sichem, qu'il appela Néapolis[1], nom qu'elle porte «jusqu'à présent.» Puis, du temps des rois «sages», David et Salomon, dont l'un prépara et l'autre exécuta la construction du temple, la ville de Jérusalem fut nommée «ville sainte.»

Chapitre XXXIII. De celui qui commença à exercer une industrie manuelle.

«Du temps des Juges, il y eut parmi les Grecs un Juge nommé Bâynoûdes (ባይኑዴስ ፡), dont la vue avait une force centuple, et qui voyait au loin et mieux que tous les hommes. C'est lui qui inventa en Occident toute sorte de métiers manuels[2].»

Chapitre XXXIV. De celui qui inventa et communiqua aux hommes l'écriture; de celui qui inventa l'instruction (ተመርሮ ፡?), et de celui qui expliqua les vers gravés sur une table de pierre.

«Prométhée et Épiméthée (አብሬምጊቴስ ፡ ወበመቴዎስ ፡) trouvèrent une table de pierre, contenant une inscription gravée dans les temps anciens. Élie le prophète expliqua ces vers, et les Grecs disent que ce

[1] Comparez *Joann. Malalae chronogr.*, *l. c.*, col. 148 AB.

[2] Comparez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 148 C. On ne voit pas par quel genre de malentendu le nom d'Argos a pu être changé en ባይኑዴስ ፡. Il est possible que ce soit l'attribut d'Argos : *ὁ πανόπτης*.

fut là la cause pour laquelle il monta au ciel, et ce qui était dans le ciel fut dans son cœur. Deucalion aussi écrivit des descriptions et l'histoire de ce qui arriva du temps du déluge, et les choses extraordinaires (ክፍላት ፡ ወዜና ፡ ዘኮነ ፡ እመ ፡ መዋዕለ ፡ አይኅ ፡ ወመንክራቲሁ ።)[1]. »

Chapitre xxxv. De celui qui établit la loi du mariage et qui introduisit l'usage des repas.

« Après le déluge dans l'Attique, le gouvernement passa aux Athéniens. Il y régna un homme nommé Elwâṭes (እልዋጥስ ፡), qui établit les repas comme une loi. Il fut aussi le premier à prescrire à tous les

[1] Il me semble que le contenu de ce chapitre a pour base un passage grec altéré ou mal compris dont la chronique de Jean Malala nous a conservé le véritable texte (*l. c.*, col. 148 BC) : *Ἐν δὲ τοῖς τούτων χρόνοις ἦν παρ' Ἕλλησιν ὁ Προμηθεὺς, καὶ ὁ Ἐπιμηθεὺς, καὶ ὁ Ἄτλας, καὶ ὁ πανόπτης Ἄργος, ὃν ἑκατοντόφθαλμον ἐκάλουν διὰ τὸ περίβλεπτον εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ γοργὸν, καὶ Δευκαλίων, ὁ υἱὸς Ἕλληνος τοῦ Πίκου. Ὁ δὲ Ἄργος αὐτὸς εὗρε τὴν τεχνικὴν ἐπὶ τὰ δυτικὰ μέρη· ὁ δὲ Ἄτλας ἡρμήνευσε τὴν ἀστρονομίαν· διὰ τοῦτο λέγουσιν ὅτι τὸν οὐρανὸν βαστάζει, διότι τὰ οὐρανοῦ ἔχει ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Ὁ δὲ Προμηθεὺς τὴν γραμματικὴν ἐξεῦρε φιλοσοφίαν· περὶ οὗ λέγουσιν ὅτι ἀνθρώπους ἔπλαττε, καθ' ὃ ἰδιώτας ὄντας ἐποίησεν ἐπιγινώσκειν διὰ φιλοσοφίας καὶ τῷ πρώην χρόνῳ εἰδέναι τὰ συμβάντα· ὁ δὲ Ἐπιμηθεὺς τὴν μουσικὴν ἐξεῦρεν· ὁ δὲ Δευκαλίων τὰ τοῦ κατακλυσμοῦ τοῦ μερικοῦ ἐξέθετο, καθὼς Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ὁ σοφώτατος συνεγράψατο.* — Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 547, fragm. 13, § 4. — Et d'abord il est clair que le mot *Ἕλληνος* a donné lieu à l'introduction, dans ce récit, du prophète Élie. Mais pour expliquer une si étrange altération du sens de l'épisode, on serait tenté de supposer que le traducteur n'avait sous les yeux que les mots *Προμηθεύς*, *Ἐπιμηθεύς*, *Ἕλληνος*, *εὗρε*, *ἡρμήνευσε*, *οὐρανον*, et qu'il a brodé son histoire sur ce canevas.

hommes d'épouser des jeunes filles vierges qu'ils devaient appeler épouses[1]. . . »

Chapitre XXXVI. Du premier parmi les Grecs qui crut à la Trinité.

« En ce temps vécut Orphée, de Thrace, le lyrique d'Odrysæ (ወበውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ኮነ ፡ አርፋስ ፡ ቢተ ፡ ረሾስ ፡ እንላሬኮስ ፡ በተርሲስ ፡), qui était appelé, chez les Grecs, un grand sage. Il leur composa l'ouvrage nommé *Théogonie*. . ., ainsi que rapporte Timothée le chronographe. [Orphée] disait qu'à l'origine fut la sainte Trinité consubstantielle, créatrice de toute chose. » . . . እንበረ ፡ ሎሙ ፡ እንተ ፡ ትሰመይ ፡ አውጋንያ ፡ ዝኒ ፡ ፍካሬሁ ፡ በኅቤሆሙ ፡ መስተጋድል ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ዘዜነዎሙ ፡ ጢማታዎስ ፡ ጸሐፌ ፡ (*sic*) አዝማናት ፡ ይቤ ፡ እምቅድመ ፡ ኵሉ ፡ አዝማን ፡ ሀሎ ፡ ሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡ ዕሩይ ፡ በ፩ ፡ መለኮት ፡ ፈጣሬ ፡ ኵሉ[2] ።

Nous devons nous borner à indiquer brièvement le contenu des chapitres suivants (XXXVII à L), donnant la suite de cette série de récits relatifs à l'histoire ancienne et mythologique : l'histoire de l'invention de la médecine par les philosophes d'Athènes[3];

[1] C'est l'histoire de Cécrops (ኩርኩንስ ፡). Voyez *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 149 BC, 152 A. — *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 547, fragm. 13, § 5.

[2] Comparez *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 547, fragm. 13, § 7; p. 548, fragm. 14. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 152 BC, 156 CD.

[3] Il n'est pas question d'Esculape dans ce chapitre.

— de la première construction de bains et d'écoles [1] par les démons qui étaient au service de Salomon; — l'histoire de Marsyas, philosophe en Phrygie (**ኤፍሩቅያ ፡**), qui jouait des instruments à vent et qui, après avoir rendu les hommes sourds, se proclama dieu, fut frappé de démence et se jeta dans le fleuve [2]; — l'histoire des Argonautes (**ወበዝኩ ፡ መዋዕል ፡ ዓዲ ፡ ከነ ፡ ሐርቃል ፡ አይኑር ፡** [ὁ ἥρως?] **ወሰብአ ፡ ሉንያ ፡ ተራድእዎሙ ፡ ለኖትያት ፡ እለ ፡ ሀለዉ ፡ ምስሌሁ ።**), de l'oracle d'Apollon proclamant la Trinité et l'incarnation de Dieu, et de la consécration du sanctuaire de Rhéa, de Cyzique, à la sainte Vierge, par l'empereur Zénon [3]; — de l'apparition de l'archange Michel aux Argonautes et de la construction du Sosthénium que Constantin consacra plus tard à S. Michel [4]; — des clous de la sainte Croix et de l'usage qu'en fit l'empereur Constantin; — de l'origine des noms d'Achaïe et de Laconie [5]; — de Pélops et du Péloponèse [6]; —

[1] **መካነ ፡ ምንባባት ፡ ወትምህርት ፡**

[2] Comparez *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 156 D. 157 A. — *Georg. Cedreni compend.*, *l. c.*, col. 181 A.

[3] Comparez *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 548, fragm. 15, § 1. — *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 157 BC. — *Georg. Cedr. comp.* *l. c.*, col. 241 D, 244 AB.

[4] Comparez *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 548, fragm. 15, § 2. — *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 160 ABC. — *Georg. Cedr. comp.*, *l. c.*, col. 244 BC.

[5] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 549, fragm. 20. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 164 AB. — *Georg. Cedr. comp.*, *l. c.*, col. 245 A.

[6] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 168 A. — *Georg. Cedr. comp.*, *l. c.*, col. 245 D.

d'Ilion, de la Phrygie et de Priam [1]; — de l'invention de la musique et des instruments de musique par Palamède [2]; — de la mort de Priam et de sa famille, et de l'origine du nom d'Asie [3]; — de la fondation de Palmyre par Salomon, à l'endroit où David avait tué Goliath, et de sa destruction par Nabuchodonosor [4]; — de la prise de Tyr par le même conquérant; — du tabernacle contenant les tables de la loi, la verge d'Aaron, la manne et le morceau du roc qui a été

[1] C'est le chapitre XLV. En voici le texte: **ወኮነ ፡ ፩ ፡ ብእሲ ፡ ዘስሙ ፡ ቢላዎን ፡ ውእቱ ፡ [ሰመያ ፡] ለሀገረ ፡ ፊርማ ፡ በስሙ ፡ ወእብርያመኑስ ፡ ሐነፃ ፡ ለሀገረ ፡ መልኪቢኑን ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ አፍራቅያ ፡ በውስተ ፡ አስበርጡቢሊስ ፡ ዘሀገረ ፡ አይላልስ ፡ አመ ፡ መጽአ ፡ ህየ ፡፡** Nous ne savons pas sur quel passage grec peut reposer cette traduction.

[2] Parmi les différentes inventions (les jeux, plusieurs lettres de l'alphabet, le zodiaque, l'astrologie, etc.) attribuées à Palamède, les auteurs grecs ne mentionnent pas la musique.

[3] J'ai donné le texte de ce chapitre dans le *Catalogue des mss. éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, p. 229. Je pense que les phrases dépourvues de sens que présente notre manuscrit ont pour base, dans leur première partie, un passage grec semblable à celui qu'on lit dans la chronique de Jean Malala, *l. c.*, col. 200 A : . . . . *ἐπισΊάντες τῇ χώρᾳ τῶν Φρυγῶν ἐξεπόρθησαν τὰ αὐτῶν βασίλεια . . . . παραλαβόντες Πρίαμον βασιλέα καὶ φονεύσαντες αὐτὸν καὶ Ἑκάβην βασιλίδα· τοὺς δὲ αὐτῶν παῖδας αἰχμαλώτους εἰληφότες καὶ πάντα τὰ βασίλεια διαρπασάμενοι ὑπέσΊρεψαν* . . . . La seconde partie du chapitre paraît être un fragment de l'histoire du *palladium* (*ibid.*, col. 200 B) : *Τὸ δὲ αὐτὸ Παλλάδιον ἔδωκε τῷ Τρώῳ βασιλεῖ μέλλοντι κτίζειν τὴν πόλιν Ἄσιός τις φιλόσοφος καὶ τελεσΊής. Καὶ ὑπὲρ εὐχαρισΊίας ὁ Τρῶος βασιλεὺς εἰς μνήμην αὐτοῦ τὴν ὑπ' αὐτὸν οὖσαν χώραν πᾶσαν τὴν πρώην λεγομένην Ἐπίτροπον ἣν μετεκάλεσεν Ἀσίαν*. . . . . Les dernières lignes proviennent évidemment d'un récit relatif à la Sicile (comp. *Joann. Ant. fragm.*, *l. c.*, p. 551, fragm. 24, § 9).

[4] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 241 B, 628 B et 629 A.

caché par Jérémie et qui reparaîtra, porté par des anges, au second avénement de Jésus-Christ[1].

Le chapitre LI (fol. 73 v°) est, dans cette première partie de l'ouvrage, celui de tous qui offre un intérêt plus spécial pour l'histoire d'Égypte. Nous croyons devoir le reproduire en entier, parce qu'il semble renfermer quelques données vraiment historiques que nous n'avons pas rencontrées ailleurs. Voici d'abord la rubrique qui, comme beaucoup d'autres d'ailleurs, n'indique que très-incomplétement les sujets dont il est question dans le texte, mais qu'il est utile de comparer ici, à cause de l'orthographe douteuse du nom du héros égyptien appelé Yasîd, et plus loin Foùsîd. ክፍል ፡ ፶፩ ፡ በእንተ ፡ መንግሥቱ ፡ ቈርዝ ፡ ንጉሥ ፡ ወፈንዎቱ ፡ ፄዋ ፡ ለደቂቀ ፡ እስራኤል ፤ ወዘከመ ፡ ከልአሙ ፡ ከሚስ ፡ ከመ ፡ ኢይሕንጹ ፡ መቅደሰ ። ወዘመከሮሰ ፡ ለከሚስ ፡ የሲድ ፡ መልአከ ፡ ኀይሎሙ ፡ ለምስር ። ወቀተሎሙ ፡ ለመኳንንተ ፡ ምስር ፡ ወፄወወ ፡ ፄዋ ፡ ዘነሥአ ፡ ከሚስ ፡ እምነ ፡ ምስር ፡ እስከ ፡ ሀገሩ ። ወተመይጡ ፡ ምስራውያን ፡ ኀበ ፡ ሀገሮሙ ፡ ምዕረ ፡ ዳግመ ። ወእምድኅረ ፡ ፵ወ፩ ፡ ዓመት ፡ ነግሠ ፡ እስክንድር ፡ መቄዶናዊ ፡ ዘተብህለ ፡ እጋዜ ፡ ዓለም ። « Chapitre LI. Du règne du roi Cyrus et de la permission qu'il donna aux captifs des enfants d'Israël de retourner (dans leur pays). Comment Cambyse leur défendit de construire le temple. Ce que Yasîd, général des Égyptiens, fit à Cambyse. Comment Cambyse fit mettre à mort les principaux Égyptiens. Des

[1] Comparez *Georg. Hamart. chron., l. c.*, col. 297 CD. — *Georg. Cedren. comp., l. c.*, col. 233 D.

captifs qu'il emmena de l'Égypte en son pays. Du retour des Égyptiens dans leur pays. Du règne, quarante et un ans après, d'Alexandre le Macédonien, nommé le Conquérant du monde. »

ኵርሽ ፡ ፋርሳዊ ፡ ሞአ ፡ ለአንስጥያስ ፡ ወኮነ ፡ ኵርሽ ፡ ን
ጉሠ ፡ ዘውእቱ ፡ አክሚስ ። ወአክርስ[ስ]ሰ ፡ ኮነ ፡ ግዙፈ ፡ ክሳ
ድ ፡ ወዕቡየ ፡ ልብ ። ወመንግሥታቲሰ ፡ ኵሎሙ ፡ ርኁቃን ፡
ወቅሩባን ፡ ገረሩ ፡ ሎቱ ፤ ወእለ ፡ ተአዘዙ ፡ ሎቱ ፡ ወሀብዎ ፡
ጸባሕተ ፡ ወነበሩ ፡ በሰላም ፤ ወለእለ ፡ ተቃወምዎሰ ፡ ማኅረኮ
ሙ ፡ ወበርበረ ፡ ንዋዮሙ ፡ ወነሥአ ፡ መንግሥቶሙ ፤ እስመ ፡
ውእቱ ፡ ኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ወመፍርሀ ፡ ጥቀ ፡ ወኮነት ፡ ሎቱ ፡
መዊእ ። ወኵርስሰ ፡ ኮነ ፡ ፀቢብ ፡ እንግድዓ ። ወኮነት ፡ ሎቱ ፡
ብእሲተ ፡ ዘስማ ፡ ጥርማና ፤ ወይእቲ ፡ ኮነት ፡ ቅድመ ፡ ብእ
ሲተ ፡ ዳርዮስ ፡ ዘነግሠ ፡ ድኅረ ፡ ብልጣሰር ። ነገረቶ ፡ እንዘ ፡
ትብል ፤ ሀሎ ፡ ነቢይ ፡ በኀቤነ ፡ እምዕብራውያን ፡ ዘስሙ ፡ ዳ
ንኤል ፡ ዘኮነ ፡ በኀቤሁ ፡ ጥበበ ፡ እግዚአብሔር ፤ ወውእቱ ፡
እምጼዋ ፡ ደቂቀ ፡ እስራኤል ። ወኮነ ፡ ዳርዮስ ፡ ኢይገብር ፡
ምንተኒ ፡ ዘእንበለ ፡ ምክሩ ፤ ወኵሉ ፡ ዘነገሮ ፡ ይከውን ። ወ
ሰበ ፡ ሰምዓ ፡ ዘንተ ፡ ኵርሽ ፡ ፈነወ ፡ ኀበ ፡ ዳንኤል ፡ ነቢይ ፡
ወአምጽኦ ፡ በክብር ፡ ወተሰእሎ ፡ ወይቤሎ ፤ በኑ ፡ አነ ፡ እመ
ውኦ ፡ ለአክሬሱስ ፡ አው ፡ አልቦ ። ወአርመመ ፡ ወኢተናገረ ፡
መጠነ ፡ አሐቲ ፡ ሰዓት ፡ ወእምዝ ፡ ተናገሮ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፤
መኑ ፡ የአምር ፡ ጥበበ ፡ እግዚአብሔር ። ወእምዝ ፡ ጸለየ ፡
ዳንኤል ፡ ነቢይ ፡ ወሰአለ ፡ እምእግዚአብሔር ፡ እምላኩ ፡ ከመ ፡
ይክሥት ፡ ሎቱ ፡ እመ ፡ ኮነ ፡ ይክል ፡ ተቃውሞቶ ፡ ለገዝኡ ፡
መሣጢ ፡ አክሬሰስ ፡ ዕቡየ ፡ ልብ ። ወይቤሎ ፡ እግዚአብሔር ፡
ለእመ ፡ ፈነዎሙ ፡ ለጼዋ ፡ ደቂቀ ፡ እስራኤል ፡ መዊአ ፡ ይመ
ውኦ ፡ ወይነሥእ ፡ ሥልጣኖ ፡ ለአክሬሱስ ። ወዘንተ ፡ ሰሚዖ ፡
እምእግዚአብሔር ፡ ነገሮ ፡ ለኵርሽ ፡ ከመ ፡ ይመውኦ ፡ ለአክ
ሬሱስ ፡ ለእመ ፡ ፈነዎሙ ፡ ለደቂቀ ፡ እስራኤል ። ወሰበ ፡ ሰም

ዓ ፡ ኵርሽ ፡ ዘንተ ፡ ነገረ ፡ ሰገደ ፡ ታሕተ ፡ እገሪሁ ፡ ለዳንኤል ፡
ወመሐለ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፤ ሕያው ፡ ውእቱ ፡ እግዚአብሔር ፡
አምላክከ ፡ አነ ፡ እፌንዎሙ ፡ ለእስራኤል ፡ ኀበ ፡ ሀገሮሙ ፡
ኢየሩሳሌም ፡ ወይትቀነዩ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ አምላኮሙ ።
ወኵርሽሰ ፡ ከመ ፡ ይደሉ ፡ በእንተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ገብረ ፡
ሎሙ ፡ ሠናያተ ፡ ወፈነዎሙ ፡ ለእስራኤል ።

ወአክሪሱ[ስ]ሰ ፡ ወፅአ ፡ በኀይል ፡ ዐቢይ ፡ ከመ ፡ ይፅብኦን ፡
ለአህጉራተ ፡ ኵርሽ ። (fol. 74) ወሶበ ፡ ዐደወ ፡ ፈለገ ፡ ቀ
ጸዶቅያ ፡ ከመ ፡ ይቅትሎ ፡ ለቍርሽ ፡ ወይትዓየሮ ። ወኵርሽ
ሰ ፡ (lisez : ወተዐየሮ ፡ ኵርሽ ። ወአክሪስስ ፡) ኢክህለ ፡ ጐ
ይየ ፡ በኀቡእ ፡ በእንተ ፡ ዘሀሎ ፡ ፈለግ ። ባሕቱ ፡ ለዝኩ ፡
ፈለግ ፡ ሶበ ፡ በአ ፡ አክሪሱስ ፡ ተሰጥሙ ፡ እምአሊዓሁ ፡ ብዙ
ኃን ፡ ሕዝብ ፡ በፍጡን ። ወውእቱሰ ፡ ኢክህለ ፡ ዓዲወ ፡ እ
ስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ አግብኦ ፡ ውስተ ፡ እዴሁ ፡ ለኵርሽ ፡
በዝንቱ ፡ ምክንያት ። ወዴገንዎ ፡ ሠራዊተ ፡ ቍርሽ ፡ ወረከ
ብዎ ፡ ሕያዎ ፡ ወአኀዝዎ ፡ ወአሰርዎ ፡ ወቀተሉ ፡ እምሠራዊቱ ፡
መጠነ ፡ ፻፳፯ ፡ ነፍስ ። ወኵርሽኒ ፡ ሰቀሎ ፡ ለጸላእቱ ፡ (lisez :
ለጸላኢሁ ፡) አክሪሱስ ፡ ዲበ ፡ ዕዕ ። ወለእለ ፡ ተርፉ ፡ ሠራዊ
ቱ ፡ ረሰዮሙ ፡ ለኀሣር ፡ ወለስላቅ ። ለአይሁድሰ ፡ ወንጉሣ
ሙ ፡ ፈነዎሙ ፡ ይሑሩ ፡ ሀገሮሙ ፡ በከመ ፡ አሰፈዎ ፡ ለዳንኤ
ል ፡ ነቢይ ።

ወሶበ ፡ ተመይጠ ፡ ኵርሽ ፡ ኀበ ፡ ፋርስ ፡ ወቀተለ ፡ ቍሎ ፡
ዘውስተ ፡ ሥልጣኑ ፡ ወአንገሣ ፡ ለወልዱ ፡ ከሚስ ፡ ላዕለ ፡
ፋርስ ፡ ወባቢሎን ። ወኮነ ፡ ብእሴ ፡ እኩየ ፡ ወገደፈ ፡ ጥበበ ፡
አቡሁ ፡ ወአምልኮተ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክ ። ወዓዲ ፡ ኮነ ፡
አብርያ ፡ ንጉሥ ፡ ውስተ ፡ ምስር ፡ ወኮነ ፡ የኀድር ፡ ውስተ ፡
ሀገረ ፡ ጣንባስ ፡ ወመኑፍ ፡ ወ፪ ፡ አህጉራት ፡ ዘውእቶን ፡ ሙ
ሂብ ፡ ወሱፌኑ ። ወበውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ፈነወ ፡ ከሚስ ፡ ኀበ ፡
ኢየሩሳሌም ፡ ወአዘዘ ፡ ይክልእዎሙ ፡ ከመ ፡ ኢይሕንጹ ፡ መ
ቅደሰ ፡ እግዚአብሔር ፡ በምክር ፡ እኩይ ፡ ዘአሕዛብ ፡ እለ ፡

ዓውዱ ፡ ምዕረ ፡ ዳግመ ። ወእምዝ ፡ መጽአ ፡ ኀበ ፡ ምስር ፡ ምስለ ፡ ሠራዊት ፡ ብዙኅ ፡ ዘኢይትኄለቍ ፡ ፍቅዶሙ ፡ ወመስተፅዕናኒ ፡ አፍራስ ፡ ወሰብአ ፡ እግር ፡ እምነ ፡ ደማድያ ። ወዓዲ ፡ ተደለወ ፡ ለቀበለሁ ፡ (lisez : ለቀበላሁ ፡) ሰብአ ፡ ሻም ፡ ወሰብአ ፡ ፍልስጥኤም ፡ ወአማስነ ፡ ብዙኃተ ፡ አህጉራተ ፡ አይሁድ ፤ ወአኮ ፡ ኅዳጠ ፡ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ኮነ ፡ እኁዜ ፡ ዓለም ፡ ኵላ ። ወወለጠ ፡ ስሞ ፡ በትዕቢተ ፡ ልብ ፡ ወተሰምየ ፡ ናቡከደነጸር ፤ ወኮነ ፡ ይመስል ፡ ጠባይዖ ፡ ጠባይዓ ፡ በርበር ፡ ወይጸልእ ፡ ሰብአ ፡ በምክረ ፡ ፈቃዱ ፡ እኩይ ። ወኵርሽሰ ፡ አቡሁ ፡ ኮነ ፡ ዐቢየ ፡ ወክቡረ ፡ በኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሕያው ፤ ወአዘዘ ፡ ከመ ፡ ይሕንጹ ፡ ቤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘኢየሩሳሌም ፡ በትግህት ፡ ወበተጋድሎ ፡ አመ ፡ ፈነዎሙ ፡ ለኢየሴዕ ፡ ሊቀ ፡ ካህናት ፡ ወልደ ፡ ዮሴዴቅ ፡ ወዘሩባቤል ፡ ዘውእቱ ፡ ዕዝራ ፡ ወኵሉ ፡ ፄዋ ፡ አይሁድ ፡ ከመ ፡ ይፃኡ ፡ ኀበ ፡ ምድረ ፡ ዕብራውያን ፡ ወፍልስጥኤም ። ወበኪሰስ ፡ ዘውእቱ ፡ ናቡከደነጸር ፡ ሐዲስ ፡ ወብልጣሰር ፡ አውዓይዋ ፡ ለሀገር ፡ ቅድስት ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ወለመቅደስ ፡ በከመ ፡ ትንቢቶሙ ፡ ለቅዱሳን ፡ ነቢያት ፡ ኤርምያስ ፡ ወዳንኤል ።

ወእምድኅረ ፡ አውዓይዋ ፡ ለሀገር ፡ መጽአ ፡ ከሚስ ፡ ኀበ ፡ ጋዛ ፡ ወአስተጋብአ ፡ ኀቤሁ ፡ መስተፃብዓነ ፡ ወኵሎ ፡ ንዋየ ፡ ፀብዕ ፡ ወወረደ ፡ ምድረ ፡ ግብጽ ፡ ከመ ፡ ይዕብኦ ። ወሶበ ፡ ተፃብዖ ፡ ረከበ ፡ መዊዓ ፡ ወነሥኦን ፡ ለአህጉር ፡ ዘግብጽ ፡ ዘውእቶን ፡ ፈርማ ፡ ወሸንሁር ፡ ወሳን ፡ ወበስጣህ ። ወረከበ ፡ ለአብራ ፡ ዘውእቱ ፡ ፈርዖን ፡ ሕያዎ ፡ ውስተ ፡ ሀገረ ፡ ጥንፉስ ፡ ወቀተሎ ፡ በእዴሁ ። ወኮነ ፡ ዓዲ ፡ ብእሲ ፡ መስተቃትለ ፡ ውስተ ፡ ምስር ፡ ዘስሙ ፡ ፋሲድ ፡ ዘይገብር ፡ ጽድቀ ፡ ወ (fol. 74 v°) ይጸልእ ፡ ዓመፃ ። አመ ፡ ኮነ ፡ ፀብዕ ፡ ማእከለ ፡ ፋርስ ፡ ወምስራውያን ፡ ሖረ ፡ ወፀብዖሙ ፡ ለሻም ፡ ወለሰርያ ፡ ወነሥአሙ ፡ ፻ ፡ ደቂቀ ፡ ለከሚስ ፡ ወአንስቲያሁ ፡ ወኮነ ፡ ኍልቆሙ ፡ ፴ ፡ ነፍስ ፡ ወአሰሮሙ ፡ ወአውዓየ ፡ አብያቲሆሙ ፡

ወጼወወ ፡ ኵሎ ፡ ዘኮነ ፡ ሎሙ ፡ ወአምጽአሙ ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ መኑፍ ፡ ወአፀዎሙ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ንጉሥ ። ወሰበ ፡ ኮነ ፡ ፀብዓ ፡ ዳግም ፡ ማእከለ ፡ ሰርያ ፡ ወምስር ፡ ጸንዑ ፡ ሰርያ ፡ ወተኀየሉ ፡ ላዕለ ፡ ምስር ፡ ወነሥአ ፡ (lisez : ወነሥኡ ፡) መንግሥተ ፡ እንተ ፡ ከነት ፡ በሀገረ ፡ ጥንፋስ ። ወሰርያሰ ፡ ኀያላን ፡ ይነድፉ ፡ ወድቀ ፡ ፩ ፡ ሐፅ ፡ ውስተ ፡ ቍጹ ፡ (قصّ) ዘየማን ፡ ለፋሲድ ፡ ኀያል ። ወኀያላነ ፡ ምስር ፡ መሠጥዎ ፡ ለፋሲድ ፡ ኀያል ፡ እምነ ፡ ሰርያውያን ፡ እምቅድመ ፡ ትፃዕ ፡ ነፍሱ ፡ ወሐይወ ፡ መጠነ ፡ አሐቲ ፡ ሰዓት ፡ ወእምዝ ፡ ሞተ ፡ ወኀደገ ፡ ተዝካረ ፡ ለእለ ፡ ይመጽኡ ፡ እምድኅሬሁ ። ወምስራውያንሰ ፡ ኮኑ ፡ ዓዲ ፡ ውስተ ፡ ፍርሃት ፡ በእንተ ፡ ዘኀጥኡ ፡ ብእሴ ፡ ኀያለ ፡ ዘይመስሎ ፡ ለፋሲድ ። ወበእንተዝ ፡ ጐዩ ፡ ውስተ ፡ ሀገረ ፡ የ ፡ በእንተ ፡ ዘከነት ፡ ሀገር ፡ ጽንዕት ፡ ወማኅፈዲሃ ፡ ጽኑዓት ፡ እምነ ፡ ካልኣኒሃ ። ወፀብአ ፡ ከሚስ ፡ ለይእቲ ፡ ሀገር ፡ ዳግመ ፡ ወአጥፍኣ ፡ ወአርኀዋ ። ወለኵሎሙ ፡ አህጉረት ፡ ዘታሕታይ ፡ ግብጽ ፡ ዘመንገለ ፡ ደቡብ ፡ እስከ ፡ በጽሐ ፡ ሐይቀ ፡ ባሕረ ፡ ጼው ፡ ወማኅረከ ፡ ኵሎ ፡ ንዋያቲሆሙ ፡ ወነሰተ ፡ አኅጉራቲሆሙ ፡ ወአድያማቲሆሙ ፡ ወአውዓየ ፡ በእሳት ፡ አብያቲሆሙ ፡ ወኢያትረፈ ፡ ምንተኒ ፡ እምሰብእ ፡ ወእስከ ፡ እንስሳ ፤ ወለአዕፃውኒ ፡ መተሮሙ ፡ ወአማሰነ ፡ አትክልቲሆሙ ፡ ወረሰያ ፡ ለሀገረ ፡ ምስር ፡ በድወ ። ወሰበ ፡ ተመይጠ ፡ መንገለ ፡ ሪፍ ፡ ፀብአ ፡ ለሀገረ ፡ መኑፍ ፡ ወሞአ ፡ ለንጉሥ ፡ ዘሀሎ ፡ ውስቴታ ፤ ወዓዲ ፡ ለሀገረ ፡ ቡሲርኒ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ መትሕተ ፡ መኑፍ ፡ አጥፍኣ ፡ ወአማሰና ፡ ወበርበረ ፡ ንዋያቲሃ ፡ ወአውዓያ ፡ በእሳት ፡ ወረሰያ ፡ በድወ ። ወጐዩ ፡ ደቂቀ ፡ ነገሥት ፡ እለ ፡ ተርፉ ፡ ኀበ ፡ ካልእ ፡ ሀገር ፡ ዘቅርብት ፡ እምኔሆሙ ፡ ውስተ ፡ ማኅፈድ ፡ ወዓፀፀዉ ፡ አናቅጸ ፡ ቅጽር ። ወሱራዊያንሂ ፡ ዓገትዋ ፡ ለይእቲ ፡ ማኅፈድ ፡ ወአርኀውዋ ፡ በሌሊት ፡ ወአጥፍእዋ ፡ ለሀገረ ፡ መኑፍ ፡ ዓባይ ። ወኮነ ፡ ፩ ፡ እምነገሥተ ፡ ምስር ፡ ዘስሙ ፡ መዠብ ፡ ፈነወ ፡ በኀቡእ ፡

ኀበ ፡ ወልዱ ፡ ዘስሙ ፡ እልካድ ፡ ከመ ፡ ያምጽእ ፡ ንዋየ ፡ ዘኮነ ፡ ሎቱ ፡ ወለኵሉ ፡ መኳንንቲሁ ፡ ወለ፵ ፡ አንስት ፡ ዘኮና ፡ አን ስቲያ ፡ ከሚስ ፡ ዘውእቱ ፡ ናቡከደነጸር ፥ ወለእሎን ፡ አንስት ፡ ዘአምጽኦሙ ፡ ፋሲድ ፡ ኀያል ። ወአርኀወ ፡ አናቅጸ ፡ ቅጽር ፡ በሌሊት ፡ ወነሥእዎሙ ፡ ወወሰድዎሙ ፡ ውስተ ፡ ገዳም ፡ በካልእ ፡ ፍኖት ፡ ዘኢየአምሮ ፡ ሰብእ ። ወለ፴ሰ ፡ ደቂቁ ፡ ለ ከሚስ ፡ ሜጥዎሙ ፡ ሰብአ ፡ ሀገረ ፡ መኑፍ ፡ ወአዕረግዎሙ ፡ መልዕልተ ፡ ቅጽር ፡ ወጠብሕዎሙ ፡ መለያልዩሆሙ ፡ ወገደፍ ዎሙ ፡ መትሕተ ፡ ቅጽር ፡ ኀበ ፡ ሀሎ ፡ ከሚስ ። ወሶበ ፡ ርእ ዩ ፡ ሠራዊተ ፡ ከሚስ ፡ ዘንተ ፡ ግብረ ፡ እኩየ ፡ ዘገብርዋ ፡ ሰብአ ፡ መኑፍ ፡ (fol. 75) ወመልኡ ፡ ቍጥዓ ፡ ወፀብዕዋ ፡ ለሀገር ፡ ዘእንበለ ፡ ምሕረት ፡ ወእንበሩ ፡ ላዕሌሃ ፡ መንገኒቃ ተ ፡ ወነሠቱ ፡ አብያተ ፡ ነገሥት ፡ ወቀተልዎሙ ፡ ለደቂቀ ፡ ነገሥት ፡ ሙኀዝብ ፡ ወሱፌር ፡ ወለኵሎሙ ፡ አርእስተ ፡ ሐራ ፡ ዘተረክቡ ፡ በሀገር ፡ ዘእንበለ ፡ ምሕረት ።

ወሶበ ፡ አእመረ ፡ ሞተ ፡ አቡሁ ፡ ጐየ ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ ኖባ ። ወከሚስኒ ፡ ዓዲ ፡ አጥፍአ ፡ ሀገረ ፡ አውን ፡ ወለላዕላይ ፡ ግብ ጽ ፡ እስከ ፡ ሀገረ ፡ አሽሙን ። ወሶበ ፡ አእመሩ ፡ ሰብአ ፡ ይእ ቲ ፡ ሀገር ፡ ፈርሁ ፡ ወጐዩ ፡ ውስተ ፡ ሀገረ ፡ እሽሙኒን ፥ ወ ፈነወ ፡ ሀገረ ፡ ኖባ ፡ ኀበ ፡ እልካድ ፡ ወልደ ፡ ሙኀዝብ ፡ ከመ ፡ ይምጻእ ፡ ኀቤሆሙ ፡ ወይረስይዎ ፡ ንጉሠ ፡ ወያንብርዎ ፡ ኀበ ፡ መካነ ፡ አቡሁ ፥ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ገብረ ፡ ፀብዓ ፡ በአኀጉራተ ፡ ሶርያ ፡ ቀድመ ። ወሶቤሃ ፡ አስተጋብአ ፡ እልካድ ፡ ሠራዊተ ፡ ብዙኀ ፡ እምነ ፡ ሐበሽ ፡ ወኖባ ፡ ወተፃብኦሙ ፡ ለሠራዊተ ፡ ከሚስ ፡ በመንገለ ፡ ሠርቃ ፡ ለፈለገ ፡ ግዮን ። ወሰብአ ፡ ሐበ ሽሰ ፡ ኢክህሉ ፡ ዓዲወ ፡ ፈለግ ። ወፋርስኒ ፡ ምሉዓነ ፡ ጕሕ ሉት ፡ ወወሀብዎሙ ፡ ዘባናቲሆሙ ፡ ወሜጡ ፡ ገጾሙ ፡ ከመ ፡ ዘይጐይይ ፡ ወዓደዉ ፡ ፈለገ ፡ በጥንተ ፡ ሌሊት ፡ በትጋሀ ፡ ን ሥእዋ ፡ ለሀገር ፡ ወአመዝበርዋ ፡ እንበለ ፡ ያእምሩ ፡ ሠራዊተ ፡ እልካድ ። ወሶበ ፡ ፈጸሙ ፡ ምዝባሬሃ ፡ ለሀገረ ፡ እሽሙኒን ፡

ሖሩ ፡ ላዕላይ ፡ ግብጽ ፡ ወነሥቱ ፡ ሀገረ ፡ እስዋን ፡ ወዓደዉ ፡ ኀበ ፡ ማዕዶተ ፡ ሀገረ ፡ አሒፍ ፡ ወአመዝበርዋ ፡ ለብላቅ ፡ በከመ ፡ ገብሩ ፡ በካልኣት ፡ አህጉራት ፡፡ ወተመይጡ ፡ ኀበ ፡ ዘተርፉ ፡ አህጉራት ፡ ወአድያማት ፡ ወበርበርዎሙ ፡ ወአውዓይዎሙ ፡ በእሳት ፡ እስከ ፡ ኮነት ፡ ኵላ ፡ ሀገረ ፡ ምስር ፡ በድወ ፡ ወኢተረክበ ፡ ዘየሐውር ፡ ውስቴታ ፡ ሰብእ ፡ እስከ ፡ አዕዋፈ ፡ ሰማይ ፡፡

ወእልካድዊ ፡ ንጉሠ ፡ ምስር ፡ ገብረ ፡ ምክረ ፡ ካልአ ፡ ምስለ ፡ ዕደው ፡ እለ ፡ ተርፉ ፡ እምፋርስ (lisez : እምምስራውያን ፡) ፤ ወሖሩ ፡ ወተራከብዎ ፡ ለከሚስ ፡ እምርኁቅ ፡ ወነሥአ ፡ (lisez : ወነሥኡ ፡) ምስሌሆሙ ፡ አምኃ ፡ ምስለ ፡ መሰንቆ ፡ ወከበሮ ፡ ወጥብል ፡ ወሰገዱ ፡ ሎቱ ፡ ወሰአልዎ ፡ ከመ ፡ ይርከቡ ፡ እምኔሁ ፡ ርኅራኄ ፡ ወፍቅር ፡፡ ወከሚስኒ ፡ ተራኀርኀ ፡ ላዕለ ፡ እለ ፡ ተርፉ ፡ ምስራውያን ፡ ዘመጽኡ ፡ ኀቤሁ ፡ ለተአዝዞ ፡ በገሪር ፡ ወመሀሮሙ ፡ ወወሰዶሙ ፡ ሀገረ ፡ ድማድያ ፡ ወባቢሎን ፤ ወሤመ ፡ ሎሙ ፡ መኰንነ ፡ እምኔሆሙ ፡፡ ወለእልካድዊ ፡ ኢነሥአ ፡ አክሊለ ፡ መንግሥት ፡ አላ ፡ አንበሮ ፡ በመንበረ ፡ መንግሥት ፡ ወወሰዶ ፡ (lisez : ወኢወሰዶ ፡) ምስሌሁ ፡፡ ወኵልቆሙሰ ፡ ለምስራውያን ፡ እለ ፡ ወሰዶሙ ፡ ምስሌሁ ፡ ከሚስ ፡ ፳ ፡ እልፍ ፡ ዘእንበለ ፡ አንስት ፡ ወደቅ ፡፡ ወነበሩ ፡ ፵ ፡ ዓመተ ፡ በዌዋዌ ፡ ውስተ ፡ ፋርስ ፡ ወኮነት ፡ ምስር ፡ በድወ ፡፡ ወከሚስሰ ፡ እምድኅረ ፡ አጥፍአ ፡ ለምስር ፡ ሞተ ፡ በሀገረ ፡ ደማስቆ ፡፡ ወአክራኪስሰ ፡ ጠቢብ ፡ ዐቢይ ፡ ነግሠ ፡ ፳ ፡ ዓመተ ፡ ወኢያሕፀፀ ፡ ፍቅረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወፍቅረ ፡ ሰብእ ፡፡ ወአዘዘ ፡ ለዮስ ፡ ብእሲ ፡ ሰያፊ ፡ ከመ ፡ ይሕንጽ ፡ ቅጽራ ፡ ለኢየሩሳሌም ፡ (fol. 75 v°) ወተወከፎሙ ፡ ለሕዝበ ፡ አይሁድ ፡ በእንተ ፡ ዘአክበርዎ ፡ ኵርሽ ፡ ወዳርዮስ ፡ ለአምላከ ፡ ሰማይ ፡ ወተቀንይዎ ፤ ወበእንተዝ ፡ አጽንዓ ፡ ኵሎ ፡ ግብሮሙ ፡ ለአይሁድ ፡፡ ወለምስራውያን ፡ ተወከፎሙ ፡ ወአሠነየ ፡ ሎሙ ፡ ወረሰዮሙ ፡ መኳንንተ ፡ ተማኪሮ ፡ ምስለ ፡ መሳፍን

ቲሁ ። ወእምዝ ፡ ፈነዎሙ ፡ ለምስራውያን ፡ ኀበ ፡ ሀገሮሙ ፡ በ፺ወ፩ ፡ ዓመት ፡ እምጼዋዊሆሙ ፡ ወምዝባሬ ፡ ሀገሮሙ ።

ወእምድኅረ ፡ በኡ ፡ ወጠኑ ፡ ሐኒጸ ፡ አብያት ፡ በበአኅጉሪሆሙ ፤ እስ ፡ ከመ ፡ ቀዳሚ ፡ ዓቢያን ፡ አብያት ፡ ዳእሙ ፡ ንዑሳነ ፡ አብያተ ፡ ገብሩ ፡ ሎሙ ፡ ለመኃድሪሆሙ ፡ ወተከሉ ፡ አትክልተ ፡ ወአውያነ ፡ ብዙኀ ፡ ወሜሙ ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ንጉሠ ፡ ዘስሙ ፡ ሬዋቱሮስ ፡ በትእዛዘ ፡ እክስራክሲስ ፡ መፍቀሬ ፡ ሰብእ ። መከነ ፡ ብእሲ ፡ ምስራዊ ፡ ናዛዚ ፡ ተወካፌ ፡ ድካም ፡ ጠቢብ ፡ መፍቀሬ ፡ ሠናያት ፡ ዘስሙ ፡ ሽኑፌ ፡ ዘበትርጓሜሁ ፡ ብስራት ። ወከነ ፡ ዝንቱ ፡ ብእሲ ፡ ይተግህ ፡ ፈድፋደ ፡ በሐኒጸ ፡ አህጉራት ፡ ወአድያማት ፡ ወለሐሪሰ ፡ ገራህት ፡ እስከ ፡ ሐነጸ ፡ ኵሎ ፡ አድያማተ ፡ ምስር ፡ በኅዳጥ ፡ ዘመን ። ወሐደሳ ፡ ለምስር ፡ ወረሰያ ፡ ከመ ፡ ቀዳሚ ፤ ወከነ ፡ ጽጋብ ፡ ዐቢይ ፡ በመዋዕሊሁ ፡ ወበዝኁ ፡ ግብጻውያን ፡ ጥቀ ፡ ወእንስሳሆሙኒ ፡ ዓዲ ፡ በዝኀ ። ወነግሠ ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ፺ወ፰ ፡ ዓመተ ፡ በፍሥሐ ፡ ወበሰላም ፡ በእንተ ፡ ተመይጠተ ፡ ጼዋ ፡ ምስራውያን ፡ ምዕረ ፡ ዳግመ ፤ ወአዕረፈ ፡ በክብር ። ወእምቅድመ ፡ ይሙት ፡ ኈልቆሙ ፡ ለምስራውያን ፡ ወከነ ፡ ኈልቆሙ ፡ ፺፱ ፡ ብእሲ ።

ወእምድኅረ ፡ ሞተ ፡ ሽኑፍ ፡ ነበሩ ፡ ምስራውያን ፡ ዘእንበለ ፡ ንጉሥ ፡ ብዙኀ ፡ ዘመነ ። ባሕቱ ፡ ይሁቡ ፡ ጸባሕተ ፡ ለፋርስ ፡ ወለሶርያ ፡ ኀቡረ ፤ ወነበሩ ፡ በሰላም ፡ እስከ ፡ ሤሙ ፡ ሎሙ ፡ ካልአ ፡ ፈርዖን ፡ ንጉሠ ፡ ወወሀቡ ፡ ሎቱ ፡ ጸባሕተ ። ወፋርስኒ ፡ ኢሠምሩ ፡ በዝንቱ ፡ ከመ ፡ የሀቡ ፡ ጸባሕተ ፡ ምስራውያን ፡ ለንጉሦሙ ። ወዓዲ ፡ ሰብአ ፡ ፋርስ ፡ ከኑ ፡ እንበለ ፡ ንጉሥ ፡ እምድኅረ ፡ ሞተ ፡ ዓቢይ ፡ እክስራክሲስ ፡ ዘመሀሮሙ ፡ ለምስራውያን ። ወዘነግሠ ፡ እምድኅሬሁ ፡ ለእክስራክሲስ ፡ ፀብአሙ ፡ ለአይሁድ ፡ ቅድመ ፤ ወአይሁድ ፡ ገረሩ ፡ ሎቱ ። ወዓዲ ፡ ፀብኦሙ ፡ ለምስራውያን ፡ ወሞኦሙ ፡ ወበርበረ ፡ ንዋያቲሆሙ ፡ እስከ ፡ ምድረ ፡ ግብጽ ፡ ሠናይት ፡ ይእቲ ፡ ጥቀ ፡ በረድኤተ ፡ እግዚአብሔር ።

ወሰበ ፡ አእመረ ፡ ስክጣናፉስ ፡ ዘውእቱ ፡ ተፍጻሜተ ፡ ፈር ዖናት ፡ እምኀበ ፡ መሠርያን ፡ ዓቢያን ፡ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ኮነ ፡ ዓዲ ፡ መሰግለ ፡ ወይሴአሎሙ ፡ ለአጋንንት ፡ ርኩሳን ፡ ላዕለ ፡ ምስራውያን ፡ እመ ፡ ይነግሥ ፡ አው ፡ አልበ ። ወእምድኅረ ፡ አእመረ ፡ ወጠየቀ ፡ እምአጋንንት ፡ ከመ ፡ ኢይነግሥ ፡ ላዕለ ፡ ምስራውያን ፡ ላጸየ ፡ ርእሶ ፡ ወወለጠ ፡ መልክዖ ፡ ወጐየ ፡ ወሖረ ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ ፈርማ ፡ ወዓዲ ፡ ሖረ ፡ መቄዶንያ ፡ ወነበረ ፡ ሀየ ። ወነበሩ ፡ ግብጻውያን ፡ እንዘ ፡ ይትቀነዩ ፡ ለዴል ያኖስ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ መጽአ ፡ እስክንድር ፡ እልብንጣርዮስ ፡ ዘፍካሬ ፡ ስሙ ፡ እኅዜ ፡ ዓለ (fol. 86) ም ። ወቀተሎ ፡ ለሕ ስጣጥስ ፡ ንጉሠ ፡ ፋርስ ። ወእምድኅረ ፡ ኀዳጥ ፡ መዋዕል ፡ ነግሠ ፡ አኩሽ ፡ ላዕለ ፡ ፋርስ ፡ ፲ወ፪ ፡ ዓመተ ። ወእምድኅረ ፡ ዝንቱ ፡ ነግሠ ፡ እክስራክሲስ ፡ ፳ወ፫ ፡ ዓመተ ። ወእምድኅሬ ሁ ፡ ነግሠ ፡ ዳርዮስ ፡ ዘይሰመይ ፡ አክርዩስ ፡ ፳ ፡ ዓመተ ። ወ እምዝ ፡ እስክንድር ፡ ተንሥአ ፡ ላዕሌሁ ፡ ወቀተሎ ፡ ወነሥአ ፡ መንግሥተ ፡ ባቢሎን ፡ እምኔሁ ፤ እስመ ፡ እስክንድር ፡ ወልደ ፡ ፊልጶስ ፡ መቄዶናዊ ፡ ኮነ ፡ እኅዜ ፡ ዓለም ።

« Cyrus le Perse, après avoir vaincu Astyage, fut roi. Il était [fils de] Cambyse [1]. Crésus était un homme dur et orgueilleux. Tous les royaumes, de près et de loin, étaient sous sa dépendance. Les (rois) qui se soumettaient à lui lui payèrent tribut et demeurèrent en paix; quant à ceux qui lui résistaient, il saccagea leurs pays, pilla leurs biens et fit la conquête de leurs États; car il était puissant et très-redoutable et

[1] Je ne suis pas certain d'avoir exactement rendu le sens de cette phrase. Il est possible qu'il y ait une lacune entre ንጉሠ ፡ et ዘውእቱ ፡, ou que ንጉሠ ፡ soit mis ici pour ንጉሥ ፡.

maître de la victoire[1]. Cyrus était donc fort inquiet. Or il avait une femme, nommée Ṭerṭânâ[2], qui avait été l'épouse de Darius, successeur de Balthazar. Celle-ci lui dit : Il y a parmi nous un prophète d'entre les Hébreux, nommé Daniel, en qui est la sagesse de Dieu. Il est l'un des captifs des enfants d'Israël. Darius n'exécutait rien sans son conseil, et tout ce qu'il lui prédisait s'accomplissait. Ayant entendu ces paroles, Cyrus envoya auprès du prophète Daniel, le fit amener avec honneur et lui adressa cette question : Remporterai-je la victoire sur Crésus, ou non? Daniel, après avoir gardé le silence pendant une heure[3], répondit : Qui peut connaître la sagesse de Dieu! Ensuite le prophète Daniel se mit à prier et demanda au Seigneur son Dieu de lui révéler si Cyrus serait en état de résister à ce tyran, l'orgueilleux Crésus. Dieu lui répondit : S'il donne la liberté de partir aux captifs des enfants d'Israël, il vaincra Crésus et fera la conquête de son empire. Daniel, ayant entendu ces paroles de Dieu, annonça à Cyrus qu'il triompherait de Crésus, s'il voulait renvoyer en liberté les enfants d'Israël. Lorsque Cyrus entendit ces paroles, il tomba aux pieds de Daniel et jura en disant : Vive le Seigneur ton dieu! je renverrai les Israélites à Jérusalem, leur ville, afin qu'ils servent le Seigneur

[1] Comparez *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 253 B. — *Georg. Cedren. compend.*, *l. c.*, col. 273 C.

[2] Bardâné?

[3] Comparez le livre de Daniel, chap. IV, vers. 16.

leur dieu ! Et Cyrus, pour plaire à Dieu[1], leur fit du bien et leur permit de partir[2].

Or Crésus se mit en campagne avec une grande armée, pour envahir les États de Cyrus. Lorsqu'il eut traversé le fleuve de Cappadoce, pour attaquer Cyrus, celui-ci triompha de lui[3]. Crésus, voulant fuir en secret, ne le pouvait pas à cause du fleuve : car lorsqu'il arriva à ce fleuve, un grand nombre de ses soldats y furent noyés. Quant à lui-même, il fut hors d'état de le traverser, parce que Dieu avait décidé de le faire tomber, en cette occasion, entre les mains de Cyrus. Les troupes de Cyrus, l'ayant poursuivi, le rencontrèrent vivant, le saisirent et l'enchaînèrent, et elles tuèrent quarante mille hommes de son armée. Cyrus fit pendre son ennemi Crésus à un arbre, et fit subir aux soldats de son armée qui avaient survécu un traitement humiliant et honteux. Quant aux juifs et à leur roi, il leur permit de retourner dans leur pays, comme il avait promis au prophète Daniel[4].

Lorsque Cyrus fut de retour en Perse, . . .[5] il

[1] Est-ce bien cela que l'écrivain éthiopien a voulu exprimer par les paroles ከመ ፡ ይደሉ ፡ በእንቲ ፡ ?

[2] Comparez *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 253 B, 256 A, 257. — *Georg. Cedren. comp.*, *l. c.*, col. 273 D, 276.

[3] Je pense que le mot ተዐየረ ፡, que le traducteur éthiopien a probablement conservé de la version arabe (تعيّر), représente le mot *ἡττηθεὶς* qui se trouvait sans doute dans le texte original, mais qui, en ce passage, est employé dans l'acception dérivée de *vaincre*.

[4] Comparez *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 257 D, 260 A. — *Georg. Cedren. comp.*, *l. c.*, col. 277 A.

[5] Je ne comprends pas les mots ወቀተለ ፡ ኵሎ ፡ ዘውስተ ፡ ሥልጣኑ ፡, fragment d'un passage supprimé par le traducteur.

donna l'empire de Perse et de Babylone à son fils Cambyse. Celui-ci était un homme méchant, abandonnant la sagesse de son père et la religion de Dieu le Seigneur. A cette époque régnait en Égypte Apriès, qui résidait dans la ville de Thèbes, à Memphis, et dans les deux villes de Moûhîb et de Soûfîroû. En ces temps, Cambyse, par suite des intrigues des peuples voisins, envoya à Jérusalem l'ordre d'empêcher les Juifs de reconstruire le temple de Dieu. Ensuite il se mit en campagne, pour attaquer l'Égypte, avec une armée innombrable, cavaliers et fantassins de la Médie (?)[1]. Les habitants de Syrie et ceux de la Palestine cherchèrent [en vain] à s'opposer à sa marche. Il dévasta beaucoup de villes des juifs, et il faillit devenir le conquérant du monde entier. Dans son orgueil, il changea son nom et s'appela Nabuchodonosor. Il avait le caractère d'un tyran et dans sa méchanceté il haïssait les hommes. Son père Cyrus avait été grand et honoré devant le Dieu vivant; il avait ordonné la construction du temple de Dieu à Jérusalem, avec zèle et piété, alors qu'il renvoya le grand-prêtre Josué, fils de Iosedec, et Zérubabel, qui est Esdras, et tous les captifs juifs, dans le pays des Hébreux et en Palestine. Mais Cambyse[2], qui est Nabuchodonosor le second, et Bal-

[1] Je ne puis répondre de la traduction des mots እምን፡ደማድያ።. Ils paraissent provenir d'un passage tronqué, renfermant, dans le texte original, les mots *ἐκ τῆς Μήδων χώρας*, le traducteur ayant réuni *τῆς* et *Μήδων* en un seul mot.

[2] በኪሰስ።, d'après l'ensemble du récit, désigne évidemment Cambyse, quoique ce nom soit toujours écrit, dans notre texte,

thazar brûlèrent la ville sainte de Jérusalem et le temple, comme l'avaient prédit les saints prophètes Jérémie et Daniel.

Après avoir brûlé la ville, Cambyse marcha sur Gaza, rassembla des troupes et tout le matériel de guerre et descendit vers l'Égypte, pour l'envahir. Il fut victorieux et prit les villes égyptiennes Farmâ, Schanhoûr (Sounhôr), Sân et Basṭâh (Boubastis). Il prit Apriès, le pharaon, vivant, dans la ville de Thèbes, et le tua de sa propre main. Or, il y avait en Égypte un fameux guerrier nommé Foûsîd, pratiquant la vertu et haïssant le mal, qui, lors d'une guerre entre les Perses et les Égyptiens, avait envahi la Syrie et l'Assyrie et avait fait prisonniers quatre fils de Cambyse et ses femmes, au nombre de quarante; il avait brûlé leurs demeures, pillé tous leurs biens, et les avait emmenés dans la ville de Memphis, où il les fit détenir dans le palais du roi. Dans la nouvelle guerre entre l'Assyrie et l'Égypte, les Assyriens triomphèrent des Égyptiens et s'emparèrent du royaume de Thèbes. Foûsîd, frappé au côté droit par une flèche des Assyriens, fut emporté, avant d'expirer, par les soldats égyptiens; il ne survécut qu'une heure, et mourut en laissant à la postérité une mémoire illustre. Les Égyptiens, n'ayant plus de capitaine comme Foûsîd, étaient découragés, et ils se retirèrent dans la ville de Saïs. C'était, en

ከሚሴ ፡ ou እከሚሴ ፡ . Cependant, il est possible que le texte original parlât de Βαγώσης, général d'Artaxerxès II, d'après Josèphe, *Antiq.*, lib. XI, cap. VII, 1.

effet, une ville fortifiée, dont les tours étaient particulièrement solides. Cambyse attaqua cette ville pour la seconde fois, s'en rendit maître et la détruisit. Il s'empara de toutes les provinces de la basse Égypte, dans le nord, jusqu'au bord de la mer, pilla toutes leurs richesses, détruisit leurs villes et leurs villages, livra aux flammes les maisons et n'y laissa pas un être vivant, ni homme, ni bête; il fit couper les arbres, détruire les plantations, et fit de l'Égypte un désert. Puis, s'étant tourné vers le Rîf [1], il attaqua la ville de Memphis et vainquit le roi qui s'y trouvait. Il saccagea et pilla aussi la ville de Boûlîrnî, qui formait un faubourg de Memphis, la livra aux flammes et en fit un désert. Les fils des rois, qui avaient survécu, se refugièrent dans une autre ville rapprochée, se retirèrent dans la citadelle et en fermèrent les portes. Les Assyriens mirent le siége à la citadelle et s'en emparèrent pendant la nuit, et ils saccagèrent la ville de Memphis la grande. L'un des rois d'Égypte, nommé Moûjab [2], fit prévenir en secret son fils, nommé Elkâd, afin qu'il lui amenât ses richesses, ses principaux fonctionnaires, ainsi que les qua-

[1] Sur la contrée appelée Rîf et sur son étendue, voyez Quatremère, *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Égypte*, p. 180 et suiv. — S. de Sacy, *Relation de l'Égypte par Abd-Allatif*, p. 396 et suiv.

[2] መጕብ ።. Ce nom doit être rapproché des deux noms de ሙጕብ ፡ ወሱፌር ። qu'on lit quelques lignes plus loin, ainsi que des deux noms de villes ou de nomes ሙኂብ ፡ ወሱፌሩ ።, mentionnés plus haut. Dans le premier de ces trois passages, la traducteur éthiopien avait lu نحب, dans les deux autres نجب.

rante femmes de Cambyse-Nabuchodonosor qui avaient été amenées par Foûsîd, le capitaine. En conséquence, ils ouvrirent pendant la nuit les portes de la forteresse, les firent sortir et les conduisirent dans le désert, par un chemin secret. Quant aux quatre fils de Cambyse, les habitants de la ville de Memphis les firent monter au haut du mur, les coupèrent en morceaux et jetèrent les membres en bas, là où se trouvait Cambyse. L'armée de Cambyse, voyant cette abominable action des habitants de Memphis, fut remplie de fureur et traita la ville sans miséricorde. On employa des machines de guerre et on détruisit les palais des rois; on tua les fils des rois Moûjab et Soûfîr et tous les principaux officiers qui se trouvaient dans la ville, sans faire grâce à aucun.

En apprenant la mort de son père[1], [Elkâd] se réfugia en Nubie. Cambyse saccagea la ville d'Ôn (Héliopolis) et toute la haute Égypte jusqu'à la ville d'Aschmoûn. Prévenus de son approche, les habitants de cette ville s'enfuirent et gagnèrent la ville d'Aschmounaïn. Puis ils envoyèrent des messagers en Nubie, auprès d'Elkâd, fils de Moûjab, pour l'engager à venir, parce qu'ils voulaient le faire roi à la place de son père; car il avait fait autrefois la guerre dans les provinces de l'Assyrie. Elkâd rassembla aussitôt une nombreuse armée d'Éthiopiens et de Nubiens et marcha contre l'armée de Cambyse, en suivant la

[1] Le traducteur a omis le récit de cette mort.

rive orientale du Nil. Mais les Éthiopiens n'étaient pas en état de traverser le fleuve. Les Perses, de leur côté, pleins de ruse, tournèrent le dos, faisant semblant de s'enfuir; puis, à l'entrée de la nuit, ils traversèrent le fleuve avec précaution, s'emparèrent de la ville d'Aschmounaïn et la saccagèrent, sans que l'armée d'Elkâd s'en aperçut. Ils marchèrent ensuite vers l'Égypte supérieure, détruisirent la ville d'Asouan, traversèrent le fleuve en face de la ville d'Aḥîf et saccagèrent Philé, comme ils avaient fait des autres villes. Ils se tournèrent ensuite contre les villes et les bourgs qui restaient encore, les dévastèrent et les brûlèrent, de telle sorte que toute l'Égypte devint un désert et que l'on n'y trouva plus un être vivant : pas un homme, ni même un oiseau du ciel.

Alors Elkâd, le roi d'Égypte, prit un autre parti, lui et les Égyptiens qui avaient survécu. Ils allèrent au-devant de Cambyse, de loin, chargés de présents, au son des lyres, des tambours et des tambourins, se prosternèrent devant lui et lui demandèrent grâce. Cambyse accorda la grâce à ces Égyptiens survivants qui venaient lui offrir leur soumission, il les traita avec bienveillance, les fit conduire en Médie[1] et à Babylone et leur donna un gouverneur choisi dans leurs rangs. Quant à Elkâd, il ne lui ôta pas le diadème royal; il le rétablit sur le trône[2] et ne l'em-

[1] ጴጦግጴያ ፡, comme plus haut, vers le commencement du chapitre.

[2] Dans le *Catalogue des ms. éthiopiens*, p. 230, col. 2, je me suis trompé en traduisant መንበር ፡ par «résidence».

mena pas avec lui. Le nombre des Égyptiens que Cambyse emmena avec lui fut de cinq mille, sans les femmes et les enfants. Ils demeurèrent dans la captivité, en Perse, pendant quarante ans, et l'Égypte resta déserte. Cambyse, après avoir dévasté l'Égypte, mourut dans la ville de Damas. Artaxerxès, le grand sage, régna ensuite pendant vingt ans, ne négligeant ni l'amour de Dieu, ni l'amour des hommes. Il ordonna à Yôs[1] (Néhémie), son échanson, de construire les murs de Jérusalem, et il traita avec bonté le peuple juif, parce que Cyrus et Darius avaient honoré et servi le Dieu du ciel. Aussi favorisa-t-il toutes les affaires des juifs. Il montra de la bienveillance aux Égyptiens et choisit parmi eux des gouverneurs qui délibéraient avec ses propres ministres. Il les renvoya ensuite dans leur pays, dans la quarante et unième année de leur captivité après la catastrophe de l'Égypte.

De retour dans leur patrie, les Égyptiens se mirent à construire des maisons dans leurs différentes villes. Ils n'élevèrent pas de grandes maisons comme celles d'autrefois, mais de petites maisons d'habitation. Ils plantèrent une grande quantité d'arbres et de vignes et placèrent à leur tête un roi nommé Phîwâtoûrôs, sous la suzeraineté d'Artaxerxès le philanthrope. Il y avait un Égyptien généreux, actif, sage et vertueux, appelé Schenoûfî, nom qui signifie «bonne nouvelle», qui s'appliqua avec ardeur à

[1] ዮስ፡ n'est peut-être qu'une faute du scribe.

reconstruire les villes et les bourgs et à rétablir la culture de la terre, de telle sorte qu'en peu de temps il avait reconstruit tous les bourgs de l'Égypte. Il reconstitua l'Égypte telle qu'elle avait été auparavant. La prospérité était grande, de son temps, le nombre des habitants augmenta beaucoup, et leur bétail se multiplia également. Schenoûfî régna pendant quarante-huit ans, dans le contentement et la paix, ayant vu de nouveau le retour des captifs égyptiens, et il mourut honoré (de ses sujets). Avant sa mort, il avait fait le recensement des habitants d'Égypte, dont le nombre se trouva être de cinq cent mille hommes.

Après la mort de Schenoûfî, les Égyptiens restèrent pendant longtemps sans roi. Ils payèrent l'impôt aux Perses en même temps qu'aux Assyriens, et ils demeurèrent en paix; puis ils se donnèrent un autre pharaon comme roi, auquel ils payèrent l'impôt. Mais les Perses ne voulaient pas consentir à ce que les Égyptiens payassent l'impôt à leur propre roi. Après la mort du grand Artaxerxès, qui s'était montré clément envers les Égyptiens, les Perses étaient restés sans roi. Celui qui régna après Artaxerxès fit d'abord la guerre aux juifs, qui se soumirent. Il attaqua ensuite les Égyptiens, les vainquit et leur enleva leurs richesses; car[1] le pays d'Égypte est extrêmement fertile, par la grâce de Dieu.

Lorsque Nectanébus, le dernier des pharaons, eut

[1] Je suppose que le mot እስከ ፡ est la traduction erronée du grec *ὅτι*. L'auteur aurait voulu expliquer la possession de ces richesses. Mais peut-être faut-il lire እስመ ፡ .

appris des grands thaumaturges (il était lui-même magicien, et il consultait les mauvais esprits au sujet des Égyptiens, pour savoir s'il régnerait, ou non) et que les démons lui éurent déclaré qu'il ne régnerait pas sur les Égyptiens, il se rasa la tête, rendit méconnaissable sa figure et s'enfuit. Il se rendit à Farma, puis en Macédoine, où il demeura[1]. Les Égyptiens restèrent sous l'obéissance de Julianos jusqu'à l'avénement d'Alexandre Elbenṭarios (*ὁ πάνταρχος*), c'est-à-dire conquérant du monde, qui tua Ḥesṭâṭes, roi des Perses. Après un court intervalle, régna sur les Perses, Ochus, pendant douze ans, et après lui, Artaxerxès, pendant vingt-trois ans; puis Darius, surnommé Akeryoûs[2], pendant six ans. Alexandre s'éleva ensuite contre lui, le tua et lui enleva le royaume de Babylone; car Alexandre, fils de Philippe, le Macédonien, fut le conquérant du monde.»

Il est difficile de se prononcer sur la valeur historique de ce morceau intéressant. La confusion des personnages et des époques qui y règne d'un bout à l'autre n'est pas une raison suffisante pour le rejeter absolument. À part les parties légendaires du commencement et de la fin, qui d'ailleurs s'accordent avec les récits des auteurs byzantins, la narration si précise de notre chronique ne permet pas de supposer que les faits rapportés dans ce chapitre soient de

[1] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 300 B. — *Chronicon paschale*, *l. c.*, col. 417.

[2] Ce nom représente probablement le nom d'Arsamos, père de Darius.

pure invention. Si, au lieu de ces quelques épisodes à l'état fragmentaire, nous possédions le texte complet de Jean de Nikiou, l'enchaînement des événements en ressortirait sans doute plus clairement. Le souvenir des invasions assyriennes, notamment de l'invasion de Nabuchodonosor, attestée par les témoignages contemporains des prophètes juifs et par Bérose[1], paraît être resté assez vivant en Égypte, malgré le silence des annales officielles, pour que la conquête persane pût être considérée comme une continuation des précédentes. Le tableau poétique, et sans doute exagéré, qu'on lit dans le livre d'Ézéchiel, de la destruction de l'empire égyptien par le roi de la Chaldée, a certainement servi de base au récit de notre auteur. L'identification, sinon des personnages, du moins des noms de Nabuchodonosor et de Cambyse, est due au désir des anciens interprètes de concilier avec l'histoire réelle les données du livre de Judith[2].

Le chapitre LII et les suivants (fol. 76 et suiv.) donnent la suite de l'histoire ancienne, notamment celle de Rome. L'auteur raconte la fondation de la ville d'Albanie, la construction du *pallantium* et la fondation de la ville de Lavinia[3]; — la fondation de

[1] Voyez le livre d'Isaïe, chap. XIX, vers. 1 à 16. — Jérémie, chap. XLVI, vers. 13-26. — Ézéchiel, chap. XXIX-XXXII. — Fl. Josèphe, *Antiq.*, liv. X, chap. XI.

[2] Comparez *Chronicon pasch.*, *l. c.*, col. 356.

[3] Voyez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 272. — *Georg. Cedrenus*, *l. c.*, col. 273.

Carthage[1] et celle de Rome; — l'origine de la formule royale (le pluriel de majesté) et des courses de chevaux, le rapt des Sabines, l'origine des Saturnales, l'institution de la fête de Mars et la célébration des néoménies[2]; — le règne de Numa, l'invention de la monnaie, la construction du Capitole[3]; — la fondation des villes de Thessalonique[4], d'Alexandrie et de Chrysopolis; — la conquête de la Perse par Alexandre, l'aventure d'Alexandre avec Candace, reine d'Éthiopie, la mort d'Alexandre et la division de ses États en quatre empires[5]; — la traduction de l'Écriture sainte en grec, sur l'ordre de Ptolémée Philadelphe, par les soixante-douze interprètes, dont deux moururent avant l'achèvement du travail[6]; — la victoire

[1] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 265 BC. — *Cedrenus*, *l. c.*, col. 281. On lit dans notre texte que Didon, dans sa fuite, arriva à ቶና ፡ ወእፍሬቅያ ። Je ne pense pas que ቶና ፡ soit un autre mot que le nom altéré de Libye (لوبيا). L'explication du nom de Carthage par Neapolis se trouve dans notre texte, comme dans Georg. Cedrenus, ce qui prouve que ce dernier auteur n'a pas suivi exclusivement Jean Malala, même dans les passages qu'il semble lui avoir empruntés.

[2] Voyez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 552, fragm. 29; p. 553, fragm. 32. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 276 et suiv. — *Chronicon paschale*, *l. c.*, col. 289 et suiv. — *Georg. Cedr. compend.*, *l. c.*, col. 292 et suiv.

[3] Voyez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 553, fragm. 33. — *Georg. Cedr. comp.*, *l. c.*, col. 296.

[4] Voyez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 301 B.

[5] Voyez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 304 et suiv. — Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 555, fragm. 41. — *Georg. Cedr. comp.*, *l. c.*, col. 301.

[6] Comparez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 309 A. — *Georg. Cedr. compend.*, *l. c.*, col. 325 A.

de Séleucus Nicanor sur Antigonus et la fondation des villes d'Antigonia, d'Antioche, de Laodicée et d'Apamée [1]; — le martyre des Machabées sous Antiochus Épiphane; — la naissance de Jules César, dictateur (ዩሊዮስ ፡ ወሰርዲክጣጣር ፡) et triumvir (ኢድርዩቱጡን ፡), son règne, son mariage avec Cléopâtre et la construction du Cæsarion, qui fut converti par Constantin le Grand en une église dédiée à saint Michel [2]; — la fondation de Césarée en Cappadoce, par Archelaüs, et de Césarée en Palestine par Hérode, et les autres constructions d'Hérode [3].

Tous ces récits s'accordent presque toujours, comme ceux du commencement de l'ouvrage, avec les passages parallèles des auteurs que nous avons cités dans les notes. Les chapitres suivants, sur plusieurs points, s'en éloignent, et il est évident que l'auteur n'a pas eu sous les yeux les mêmes sources que celles qu'il a reproduites dans la première partie de son ouvrage. Le chapitre LXVII (fol. 78 v°), qui

[1] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 312 et suiv. — *Georg. Cedr. comp.*, *l. c.*, col. 328 BC. — A la suite de ce récit, le traducteur arabe a fait d'une phrase mal comprise de l'original grec un chapitre avec une rubrique spéciale, où il dit que Séleucus, nommé Pausanias, était le premier qui eût écrit une chronique.

[2] Voyez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 332 et suiv. — *Chronicon pasch.*, *l. c.*, col. 457. — *Georg. Cedr. comp.*, *l. c.*, col. 325 A, 336 C.

[3] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 348 AB. — Il y a dans ce chapitre une mention de Néron, « le meurtrier de son père, qui fut le premier à manger la viande crue et saignante, et qui n'était pas du nombre des croyants (?). » Cette phrase ne se rattache pas au reste du récit.

contient l'histoire de la construction, par Cléopâtre, du phare d'Alexandrie et du chemin qui reliait l'île au continent, commence ainsi : « Et la reine Cléopâtre descendit de la Palestine vers l'Égypte pour y établir sa résidence. Arrivée à Farmâ, elle attaqua les Égyptiens et les vainquit. Elle se rendit à Alexandrie et y exerça le gouvernement... » Elle fit construire un superbe palais et d'autres travaux gigantesques : le phare, le môle, le canal, le port, etc. Elle mourut dans la quatorzième année du règne d'Auguste[1]. La fin du chapitre traite de la naissance de Jésus-Christ et de la réforme du calendrier romain[2]. Cette dissertation sur le comput se continue dans le chapitre suivant, où il est dit que les chrétiens suivaient la règle établie par Esdras le prophète, laquelle règle a été changée, pour les païens, par Socrate le philosophe (**ወስቅራጥኒ ፡ ጠቢብ ፡ ወፍልሱፍ ፡ ፈለክዊ** ፡ ? . . .).

Notre texte mentionne ensuite (chap. LXIX et suiv.) le règne de Tibère, la conquête de la Cappadoce, la fondation de Tibériade et la mort de Jésus-Christ[3]; — le règne de Néron, ses débauches, sa condamnation par le sénat, sa disparition et son étrange maladie; — le règne de Domitien, la persécution des chrétiens, l'exil de saint Jean l'évangéliste et la mort de Domitien, qui fut tué par l'armée, parce que, étant phi-

[1] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 337 C, 340 A. — *Chronicon pasch.*, *l. c.*, col. 472 A.

[2] Comparez *Georg. Cedreni compend.*, *l. c.*, col. 273, 329 et 341.

[3] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 361 C, 364 A et 368 C.

losophe, il ne faisait pas de conquêtes[1]; — le règne de Nerva, le retour de saint Jean à Éphèse et sa mort[2]; — le règne de Trajan, le martyre de saint Ignace (à Rome) et des cinq femmes d'Antioche, et le tremblement de terre à Antioche et à Rhodes[3]; — la révolte des juifs d'Alexandrie sous le règne d'Hadrien; — la construction de la citadelle à Babylone d'Égypte et du canal; — la fondation d'Antinoou dans l'Égypte supérieure[4]; — le règne d'Antonin le Pieux, l'abrogation de la loi des testaments, la construction de deux portes à Alexandrie[5] et d'un théâtre à Antioche[6]; — le règne de Marc-Aurèle; — le règne de Dèce, l'ennemi de Dieu, persécuteur des chrétiens, qui envoya en Orient des bêtes féroces et venimeuses[7]; — le règne d'Aurélien.

(La suite à un prochain numéro.)

[1] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 397 B, 404 BC, 405 A, 408 AC.

[2] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 405 A, 408 A.

[3] Comparez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 416 BC, 417 BC.

[4] *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 424 A.

[5] Comparez *Joann. Malalæ chronogr. l. c.*, col. 424 B, 425 A.

[6] Voyez *Chronicon paschale, l. c.*, col. 669 A.

[7] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 452 C, 453 A.

SUR

UNE INSCRIPTION ARABE DE BOSRA

RELATIVE AUX CROISADES,

PAR

M. Ch. CLERMONT-GANNEAU.

M. J. Karabacek a publié, dans le XXXIe volume de la *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* (p. 135 et suiv.)[1], le *fac-simile* et l'interprétation d'une grande inscription arabe provenant de Boṣra, l'ancienne capitale du Ḥaurân.

Il paraît, à ce que nous apprend M. Karabacek lui-même, qu'il avait déjà tenté[2], en 1874, de donner une interprétation de cette inscription. M. Karabacek reconnaît aujourd'hui que ce premier essai de déchiffrement, exécuté sur une copie des plus défectueuses, prise par un chirurgien militaire au service ottoman[3], doit être tenu pour nul et non avenu.

M. Karabacek ignorait alors que M. Rey avait

[1] I^es Heft, 1877.

[2] Dans la première partie de ses *Beiträge zur Geschichte der Mazjaditen.*

[3] Le docteur Ph. Politzer.

publié, en 1860[1], d'après une photographie prise par lui, une reproduction incomparablement plus exacte de ce texte lapidaire, accompagnée d'un essai de déchiffrement par M. Reinaud.

M. Karabacek, opérant sur cette nouvelle base, est parvenu, cette fois, à donner, de l'inscription de Boṣra, une traduction, non-seulement beaucoup plus satisfaisante que son premier essai, mais supérieure sur plusieurs points à la traduction de M. Reinaud. M. Fleischer lui-même accorde au travail de M. Karabacek une approbation sans réserve qui doit avoir force de loi aux yeux de tous les arabisants : « *Das heisst* prendre sa revanche ! », écrit-il à l'auteur, à la date du 10 mars 1876.

L'inscription de Boṣra est assurément l'un des monuments les plus intéressants de l'épigraphie arabe. C'est un véritable document historique appartenant à la période des Croisades. Cette inscription est relative à la construction d'un four et d'un moulin exécutée sur l'ordre d'un certain Anar, Atâbek des émirs de Damas. Ce personnage, comme l'a fort bien montré M. Karabacek, a joué un rôle militaire important entre les années 526 et 544 de l'hégire. Son nom complet est Mouʿîn ed-dîn Abou 'l Ḥasan Yousouf Anar; c'est le *Mehenedin qui alio nomine Ainardus*[2] de Guillaume de Tyr (*Damascenorum princeps militiæ et regis procurator negotiorum*)[3]. Anar eut à repousser,

[1] E. Rey, *Voyage dans le Haouran*, p. 192 et suiv. pl. XI.

[2] Aynart.

[3] Conestables et garde del reaume.

en 1148, l'attaque dirigée contre Damas par Conrad III et Louis VII, roi de France. C'est à la suite de cet événement qu'il dut occuper Bosra et y ordonner la fondation relatée dans l'inscription.

Les revenus du four et du moulin[1] sont consacrés par Anar au rachat de certaines catégories de captifs musulmans qui se trouvent entre les mains des Francs et qui sont hors d'état de payer eux-mêmes leur rançon[2].

Dans le cas où, grâce au Très-Haut, cette application spéciale deviendrait sans objet[3], les revenus doivent être affectés aux besoins des orphelins, des délaissés[4], des indigents[5] et des voyageurs.

Un certain Sourhak, chargé d'exécuter la construction, ajoute à ce *waqf* de nouvelles donations.

La dissertation de M. Karabacek est excellente dans son ensemble. Elle n'est pas cependant tout à fait irréprochable, car elle laisse encore dans l'ombre

[1] L'un et l'autre banaux évidemment.

[2] M. Karabacek eût pu rappeler que M. Reinaud avait fait à l'occasion de cette partie de l'inscription des rapprochements historiques d'une valeur réelle (*ap.* Rey, *Voyage*, etc. p. 194). Il y avait aussi à comparer une autre inscription très-brève relevée à Bosra à côté de celle-ci et ayant le même objet : constitution en *waqf* de quatre boutiques pour la *rédemption des captifs; v.* datée de l'an 561 de l'hégire (Rey, *op. cit.* p. 196, pl. XXIV(?).) .

[3] La mesaventure de Saadi nous montre que la fondation pieuse d'Anar conserva longtemps encore sa triste raison d'être.

[4] ارامل « veufs », a souvent ce sens général.

[5] مساكين pourrait peut-être désigner ici les « lépreux »; cette signification, qui ne figure pas dans les dictionnaires, est très-répandue en Syrie.

quelques mots de ce texte absolument dépourvu de points diacritiques.

Ainsi, il faut évidemment, à la fin de la ligne 5, lire, avec M. Wartabet, de Beyrouth, qui a étudié ce monument indépendamment de M. Karabacek, et, à ce qu'il semble, avec non moins de succès[1] : من حبوس الكفار, au lieu de : من جيوش الكفار. C'est en effet des *prisons* des Francs et non de leurs *armées* qu'il s'agit de délivrer (فكاك) *les prisonniers* (اسرا), moyennant finances.

De même, à la ligne 11, دم الحسن والحسين, *le sang de Hassan et Housein*, est bien plus conforme aux idées orientales que ذم الخ.....

A la ligne 9, il y a graphiquement مرج et non مرح; il faut peut-être lire مرجى, au duel construit avec le mot suivant.

Le mot coupé en deux (fin de la ligne 7 et commencement de la ligne 8) est ارابل et non ارامل, du moins sur le *fac-simile* de la *Zeitschrift;* le *fac-simile* de M. Rey montre au contraire la leçon correcte ارامل, seulement le م est dessiné d'un trait plus pâle, ce qui semblerait indiquer que la lettre est fruste, ou même qu'elle a été restituée plus ou moins arbitrairement. Y a-t-il là une faute graphique réelle, ou le résultat d'une altération phonétique propre au

[1] Le docteur Wartabet avait, paraît-il, envoyé à la *Zeitschrift* un travail, sur l'inscription de Boṣra, qui n'a pu être inséré, M. Karabacek ayant pris les devants. Le *fac-simile* publié par la *Zeitschrift* est toutefois gravé d'après une photographie envoyée par M. Wartabet.

dialecte syrien? La chose valait la peine d'être au moins relevée, sinon éclaircie.

Une grosse difficulté que signale, sans la résoudre, M. Karabacek, et sur laquelle il est regrettable que M. Fleischer ne nous ait pas fait part de son avis, c'est la manière dont on doit déchiffrer et traduire les deux mots précédant معين الدين, au commencement de la ligne 3. M. Karabacek, qui critique M. Reinaud pour n'avoir pas su déchiffrer ce groupe embarrassant, s'est décidé, non sans hésitation, à l'interpréter par اعزّ الحجّ, ce qu'il rend par : *der Ausgezeichnetste unter den Mekka-Pilgern*. Il admet aussi comme possible اغرّ الحجّ qui serait à peu près synonyme.

L'une et l'autre leçon me paraissent inacceptables.

En dehors des objections purement graphiques, on peut leur reprocher tout d'abord de contenir une idée anti-musulmane : la conception de degrés supérieurs et inférieurs dans l'accomplissement du pèlerinage est contraire au principe qui a présidé à la création de cette institution fondamentale de l'Islâm. Si jamais la notion de l'égalité a pu avoir quelque faveur chez les musulmans, c'est assurément en matière de *Ḥidjdj;* devant ce grand et universel devoir, devant les priviléges qu'il assure indistinctement à tous ceux qui le remplissent, tous les *Hadjis* sont égaux. L'expression « le plus distingué, le plus noble des pèlerins » sonne presque comme un blasphème aux oreilles de ceux qui ont le sentiment des choses de l'Orient.

D'ailleurs l'aspect du premier de ces mots s'accorde mal avec cette interprétation. M. Karabacek confesse lui-même que le premier caractère, dont il fait un ا, est un *élif* de forme insolite.

Il y a, en réalité, ناعر[1].

La possibilité d'un *noun* final, admise un moment par M. Karabacek, est exclue par la comparaison des *noun* et des *ra* du contexte : la dernière lettre du mot ne peut être que ر ou ز .

Il faut donc reconnaître l'existence d'une lettre د avant l'*élif*, c'est-à-dire faire précéder le groupe اعر de ب, ت, ث, ن ou ي. Les combinaisons telles que باعر الحج, ناعر الحج, etc., ne nous mènent à rien de satisfaisant.

Si nous nous reportons à la formule, usuelle dans l'épigraphie musulmane, et à laquelle paraissent empruntés les titres militaires et religieux de l'Atabek Anar, énumérés dans ce passage : الملك العالم العادل المؤيّد المظفّر المنصور المجاهد المرابط .... معين الدين, nous remarquerons qu'à la place du groupe suspect, immédiatement après المجاهد (le champion du *Djihâd* ou de la guerre sainte) et المرابط (le guerrier toujours sur le qui-vive, toujours prêt à inquiéter l'ennemi), il manque un titre très-fréquemment associé à ceux-ci : المثاغر, « celui qui combat sur les frontières (تغر, تغور) ouvertes aux infidèles ». Ici,

[1] Le petit crochet initial, dont tout arabisant comprendra l'importance, existe aussi bien sur la gravure de M. Rey que sur celle de la *Zeitschrift* (faite d'après une photographie de M. S. Merrill, de l'*American Palestine Exploration Society*).

nous ne saurions, il est vrai, lire متاغر, mais n'aurions-nous pas affaire à تاغر pris dans un sens analogue? L'addition du déterminatif الحج aurait précisément eu pour résultat l'emploi d'une forme nouvelle, je l'avoue, mais non pas inexplicable : تاغر. La racine ثغر[1] veut dire « barrer, obstruer, barricader un défilé contre l'irruption de l'ennemi » (Kasimirski); تاغر الحج, ce serait celui qui fait cette opération au profit des pèlerins ou plutôt du pèlerinage. Je n'ai pas à ma disposition les moyens nécessaires pour contrôler et justifier l'acception que je serais tenté d'attribuer à تاغر; je me borne à la signaler à l'attention et aux recherches des arabisants, sans me dissimuler qu'elle est peut-être un peu risquée.

Ainsi, Anar aurait ajouté à ses titres celui de protecteur, de rempart du *Ḥidjdj*, et ce titre, il l'aurait mérité en défendant, contre les attaques des Francs, l'antique voie du pèlerinage, le Darb el Ḥadjdj, qui va de Damas à la Mecque et traverse le Ḥaurân, le pays de Moab et d'Édom, etc. Cette route formait, en effet, comme la ligne de démarcation entre les Francs et les musulmans; elle représentait, pour ceux-ci, une espèce de ثغر, de frontière ouverte qu'ils eurent, pendant longtemps, grand' peine à tenir fermée aux incursions de leurs ennemis établis fort avant dans l'est (Karak, Ṭafila, Chaubak, etc.). L'on n'i-

[1] ثَغْرٌ est proprement un hiatus; par exemple, l'hiatus formé par la bouche et les dents de devant; c'est aussi l'hiatus d'une frontière, un point faible naturellement, une trouée.

gnore pas que l'occupation des Croisés gênait considérablement les musulmans pour l'accomplissement du pèlerinage et que cet obstacle n'était pas un des moindres griefs de ceux-ci contre les premiers[1].

J'oserai même me demander, mais avec la réserve que comporte cette conjecture, si la signification véritable et précise de l'expression fréquente المثاغر ne nous est pas fournie par la locution ثاغر الحج, qui apparaît dans l'inscription de Boṣra. المثاغر serait, en

[1] On sait même que le seigneur franc de Karak avait tenté, à l'époque de Saladin, de diriger une expédition contre Médine, pour enlever, prétendaient les musulmans, le corps du Prophète. Je renvoie, pour ce fait, n'ayant pas mieux sous la main, à Moudjîr ed-Dîn, *El-ouns el-djelîl...*, p. ٢٨٠. Il s'agit probablement de l'expédition maritime de Renaud de Châtillon, seigneur de Karak, qui, parti de Éla sur la mer Rouge, fit en effet une tentative de débarquement et menaça la Mecque (cf. E. G. Rey, *Recherches géographiques*, etc., p. 10). Je crois avoir lu ailleurs que les Francs prélevèrent plusieurs fois, sur les musulmans, un fort droit de péage pour les laisser faire leur pèlerinage sans les inquiéter. En tout cas il est question dans une charte de Baudouin III, du 31 juillet 1161, du tribut payé au fisc par les *caravanes* circulant entre l'Égypte et la Syrie : *Salvisque mihi omnibus* caravanis, *quotquot vel quecumque de partibus Alexandrie et tocius Egypti transeunt in Baldach et e converso.* (Strehlke, *Cartul. ord. theuton.* n° 3, cf. Rey, *op. cit.* p. 6.) Il n'est pas dit expressément dans cet acte que les caravanes ainsi rançonnées fussent des caravanes de pèlerins; on pourrait penser qu'il s'agit ici exclusivement de caravanes de marchands et appuyer cette opinion sur un passage d'Albert d'Aix (XII, xxi, p. 702 du volume des *Historiens occidentaux des croisades,* dont M. Tardieu, bibliothécaire de l'Institut, a bien voulu me laisser consulter les bonnes feuilles : *ut sic potentius terram Arabitarum expugnaret, et non ultra* mercatoribus *hinc et hinc transitus daretur, nisi ex Regis gratia et licentia.* Mais pour qui connaît les habitudes de l'Orient et l'étroite association qui y a toujours régné entre le commerce et la religion, *pèlerinage* et *négoce* sont presque synonymes : زيارت هم تجارت هم.

quelque sorte, l'équivalent abrégé ou, pour mieux dire, concentré de cette locution; il aurait absorbé et contiendrait virtuellement en soi son objet exceptionnellement exprimé ici.

Le *wazn* de المجاهد et المرابط qui précèdent ou suivent généralement المتاغر n'a peut-être pas été sans action sur la forme مُتَاغِر prise par ce dernier mot.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 OCTOBRE 1877.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Defrémery, faisant fonctions de président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société M. Louis Bazangeon, magistrat à Saïgon, présenté par MM. Aymonier et Moty.

M. O. de Latour, interprète militaire à Larba (Algérie), reçu dans une des séances précédentes, adresse ses remercîments à la Société.

M. le général Faidherbe adresse par écrit une communication relative à l'inscription libyque publiée par M. Cherbonneau, dans le cahier de mai-juin (p. 502). D'après M. Faidherbe, les deux signes en forme de peigne à cinq dents ne seraient pas des lettres, mais seulement la représentation gros-

sière des deux mains ouvertes, ce qui est l'emblème de la générosité.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Alexandre de Lubavsky, domicilié à Viazma, qui offre à la Société plusieurs de ses ouvrages, et entre autres un *Rapport sur la nécessité pour les Français d'étudier la Cochinchine, Siam et Anam.* M. de Lubavsky sollicite, en retour, le titre de membre correspondant de la Société.

M. Oppert fait une communication sur un cylindre perse, le quatrième signalé jusqu'à présent, qui lui est transmis par M. Menant. Ce petit monument, important à plus d'un titre, et surtout pour l'origine de l'alphabet perse, sera l'objet d'une notice que M. Oppert promet d'envoyer prochainement au journal.

Avant de lever la séance, M. Defrémery émet l'avis qu'il serait peut-être possible d'obtenir, dans l'immeuble que la Société de géographie fait construire en ce moment, la cession, moyennant finances et à long bail, d'une pièce qui serait exclusivement réservée à notre bibliothèque et à nos séances. Des renseignements seront pris à cet égard et communiqués au Conseil.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXII, n°s 11 et 12; t. XXIII, n°s 2 à 8; t. XXIV, n°s 1 à 3. Saint-Pétersbourg. In-4°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLV, Part I, n° 3, Part II, n° 4; vol. XLVI, Part I, n° 1, Part II, n° 1. Calcutta. In-8°.

— *Proceedings* of the same, n°s IX et X, 1876; I-V, 1877. Calcutta. In-8°.

Par la Bibliotheca Indica. *Sáma Veda Sañhitá,* vol. III, fasc. VII; vol. IV, fasc. I-VI. Calcutta, 1876-77. In-8°.

— *Agni Purána,* fasc. IX-X. Calcutta, 1877. In-8°.

Par la Bibliotheca indica. *Mímáñsa Darsana*, fasc. XIII. Calcutta, 1877. In-8°.

— *Chaturvarga-Chintámaṇi*, vol. II, fasc. VII-IX. Calcutta, 1877. In-8°.

— *Bhámatí*, fasc. IV. Benarès, 1877. In-8°.

— *A'ín-i-akbarí*, edit. by H. Blochmann. Fasc. XVIII-XX. Calcutta, 1876-77.

— *Akbarnámah*, ed. by Maulawí ʿAbd-ur-Rahím. Vol. I, fasc. V-VI; vol. II, fasc. I. Calcutta, 1877. In-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der D. M. G.* Bd. XXXI, Heft II und III. Leipzig, Brockhaus, 1877. In-8°.

— *Journ. of the Roy. As. Soc. of Great Britain and Ireland.* New series. Vol. IX, Part II. London, Trübner, 1877. In-8°.

Par le rédacteur. *Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Part LXX (vol. VI), August 1877. Bombay, London, Trübner; Paris, E. Leroux, etc. In-4°.

Par les éditeurs. *Revue africaine*, n° 123, mai-juin 1877. Paris, Challamel. In-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, numéros de juin à août 1877. Paris, Delagrave. In-8°.

— *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève. T. XVI, liv. II, 1877. Genève, Athénée. In-8°.

Par le gouvernement de l'Inde. *A Grammar of the Róng (Lepcha) language*, by colonel G. B. Mainwaring. Calcutta, 1876. In-4°, XXIV-146 p.

Par l'auteur. *A New Hindustani-English Dictionary*, by S. W. Fallon. Part IX. London, Trübner. In-8°.

— *La Poésie des Ottomans*, par Mme Dora d'Istria. 2e édit. Paris, Maisonneuve, 1877. In-12, X-208 p.

Par les auteurs. *Repertorio Sinico-Giapponese*, compilato dal prof. A. Severini e da G. Puini. Fasc. II. — Ituku-mamorikatana. Firenze, 1877. Gr. in-8°.

Par l'auteur. *A Catalogue of sanskrit mss. existing in Oudh*, by John C. Nesfield. S. l. n. d. In-8°, 55 p.

— *The Khita and Khita-Peruvian epoch*, by Hyde Clarke. London, Trübner, 1877. In-8°, VI-88 p.

Par l'auteur. *Himalayan origin and connection of the Magyar and Ugrian.* By Hyde Clarke (extr. du *Journal of the Anthropological Institute,* August 1877).

— *A Scheme for the rendering of European scientific terms into the Vernaculars of India,* by Rájendralála Mitra. Calcutta, 1877. In-8°, 27 p.

SÉANCE DU 9 NOVEMBRE 1877.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Adolphe Regnier, vice-président.

Il est donné lecture du procès-verbal; la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Camille HUART, élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, présenté par MM. Barbier de Meynard et Guyard;

Henri CORDIER, auteur de la *Bibliotheca sinica*, présenté par MM. Regnier et Guyard.

M. Cherbonneau écrit à la Société pour l'informer que la collection des stèles numidico-puniques de feu Costa a été achetée par la municipalité de Constantine; grâce à cette disposition libérale, la collection sera conservée intégralement aux musées français.

Le secrétaire adjoint rend compte d'un entretien qu'il a eu avec M. Maunoir, secrétaire général de la Société de géographie, relativement à la question du logement. Il résulte des renseignements fournis par M. Maunoir, qu'il ne peut être donné suite à la proposition énoncée dans le procès-verbal de la séance précédente. M. Ad. Regnier rappelle les démarches réitérées qu'il a faites au Ministère de l'instruction publique, et exprime le regret qu'elles soient demeurées sans résultat. A la suite d'une courte délibération, le Conseil décide que la Commission nommée précédemment pour chercher un local, propre aux séances et à la bibliothèque

de la Société, sera invitée à poursuivre ses recherches dans le plus bref délai. Cette commission est composée de MM. Garrez, Guyard et Specht.

Il y a déjà plusieurs années, feu M. Wœpcke avait constaté dans certains manuscrits arabes l'existence d'une notation algébrique, propre aux nations musulmanes, et il estimait qu'elle était tombée en désuétude depuis longtemps. D'une intéressante communication faite au Conseil par M. Léon Rodet, il résulte que cette notation n'a jamais cessé d'être en usage, et qu'elle existe aujourd'hui encore dans les écoles d'enseignement supérieur en Perse. M. Rodet promet de fournir bientôt, dans le *Journal*, la preuve de son assertion.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS A LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXIV, n° 2. Saint-Pétersbourg. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, septembre 1877. Paris, Delagrave. In-8°.

Par le rédacteur. *Indian antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Part. LXXII (vol. VI). Octobre 1877. Bombay. In-4°.

Par M. Garcin de Tassy. *The Makhlah*, an illustrated eastern and western periodical. Vol. I, n°s 2, 3 et 4 (manque le n° 1). In-4°.

Par l'auteur. *Il Commento medio di Averroe*, alla Retorica di Aristotele, pubblicato per la prima volta nel testo arabo dal prof. Fausto Lusinio. Fasc. II. Firenze, Le Monnier. 1877 (pagine 33-64 del testo arabo). Gr. in-8°.

— *A new Hindustani-English dictionary*, by S. W. Fallon. Part X. London, Trübner. Gr. in-8°.

Par le gouvernement de l'Inde. *Inscriptions from the large cave at Nanaghát* (copie de M. Burgess). 1 feuille.

Par l'éditeur. *The Autobiography of the Constantinopolitan story-teller*, ed. by J. Catafago. London, Quaritch, 1877. In-12 (texte arabe). vi-٢٧٣ pages.

Par l'auteur. *Ethnographie et statistique de la Turquie d'Europe et de la Grèce*, par F. Bianconi. Paris, Lassailly, 1877. In-8°, 51 p. pl.

SÉANCE DU 14 DÉCEMBRE 1877.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

M. Garrez annonce que la Commission chargée de chercher un local est heureusement arrivée au terme de ses investigations. Elle a trouvé, rue de Lille, au premier étage, un appartement suffisant pour les séances mensuelles et l'installation de la bibliothèque. Sur l'avis favorable du bureau, qui a tenu à se rendre dans le logement en question pour l'apprécier en connaissance de cause, le Conseil autorise le bureau à conclure les arrangements définitifs et vote des remercîments à la Commission qui a rempli son mandat avec autant de zèle que d'activité.

M. Clermont-Ganneau lit une note sur *Atar* (le feu), fils d'Ahura, et sur *Rhopalos* (la massue), fils d'Héraklès; il s'attache à faire ressortir les analogies mythiques que présentent ces deux personnages, l'un et l'autre à la fois *arme* et *fils* de la divinité.

La séance est levée à 9 heures.

Monnaies à légendes arabes, frappées en Syrie par les Croisés, par H. Lavoix. — Paris, in-8°, 62 pages.

Le petit mémoire (petit par le volume seulement) que vient de publier M. Lavoix est très-nourri et très-intéressant. La première partie est consacrée à une indication sommaire du mécanisme financier des Croisades, c'est-à-dire des moyens employés par les Croisés pour trouver hors de chez eux de quoi subvenir à leurs besoins. La seconde partie étudie quel-

ques faits relatifs à la monnaie employée par nos ancètres dans les lointaines possessions dont la dévotion et l'ambition les avaient rendus maîtres. M. Lavoix nous paraît établir de la façon la plus nette, contre MM. Stickel et Nesselmann, que le dînâr *çoûri* est bien celui qui est frappé à Tyr, et, de plus, frappé par les Chrétiens à l'imitation de la monnaie arabe; il nous fait passer sous les yeux des exemplaires où l'on peut suivre presque pas à pas les dégradations successives des légendes arabes, jusqu'au moment où celles-ci deviennent purement chrétiennes, tout en conservant la langue des vaincus. Les textes orientaux qu'il cite, ceux notamment d'Ibn Khallikân et de Kazwîni, ne laissent plus de place au doute, quand surtout ils sont corroborés par nos chroniqueurs, chez qui se retrouve si fréquemment le mot *Sarracenatus* (ou dînâr sarrazinisé), en opposition avec *Sarracenus*.

Le résultat auquel est arrivé l'auteur, par de vastes et consciencieuses recherches, est d'ailleurs bien conforme à la nature des choses et à l'état des relations entre les sectateurs des deux religions. Aux textes cités à ce sujet, on peut joindre le passage très-caractéristique d'Ibn Djobeyr, peu suspect de partialité (page 305), où l'on voit les Musulmans vivre côte à côte et fraternellement, pour ainsi dire, avec les Chrétiens, à ce point que la domination de ceux-ci est de beaucoup préférée par les indigènes eux-mêmes à celle de leurs coreligionnaires. Pour terminer par un peu de critique, disons qu'à la page 38 la première et la cinquième ligne de la légende intérieure doivent être jointes, et qu'il faut lire : « ʿAli est l'ami de Dieu », ce que n'indique pas assez clairement la disposition typographique. Même page, un peu plus haut, nous ne trouvons pas dans la gravure *ʿabd allah wewelîhi,* et la date 439 est une faute d'impression pour 437, ainsi, du reste, qu'a lu l'auteur dans la légende arabe. Page 54, il faut lire *tekhallaçnâ*.

E. Fagnan.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME X, VII[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.

Le Gérant :
Barbier de Meynard.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE NUMÉRO.

Nota. Les personnes qui désirent devenir *membres de la Société asiatique* doivent adresser leur demande au secrétaire ou à un membre du Conseil.

MM. les membres de la Société s'adressent, pour l'acquittemen[t] de leur cotisation annuelle (30 francs par an), pour les cotisations à vie (300 francs une fois payés), pour les réclamations qu'ils auraien[t] à faire, pour les renseignements et changements d'adresse, ou po[ur] obtenir les ouvrages publiés par la Société au prix fixé pour le[s] membres, directement à M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, n° 28

MM. les membres reçoivent le Journal asiatique directement de [la] Société.

Les séances de la Société ont lieu le second vendredi de cha[que] mois, à sept heures et demie du soir.

Les personnes qui ne sont pas membres de la Société, et qui [dé]sirent s'abonner au Journal asiatique, doivent s'adresser :

A Paris, à M. Ernest Leroux, libraire de la Société, rue [Bo]naparte, n° 28;

A Londres, à MM. Williams et Norgate, n° 14, Henrietta st[reet] (Covent-Garden).

Le prix de l'abonnement d'un an au Journal asiatique est :

Pour Paris, 25 francs; pour les départements, 28 francs 5[0] et pour l'étranger, 30 francs. Le Journal paraît tous les mois.

PARIS. — IMPRIMERIE NATIONALE.